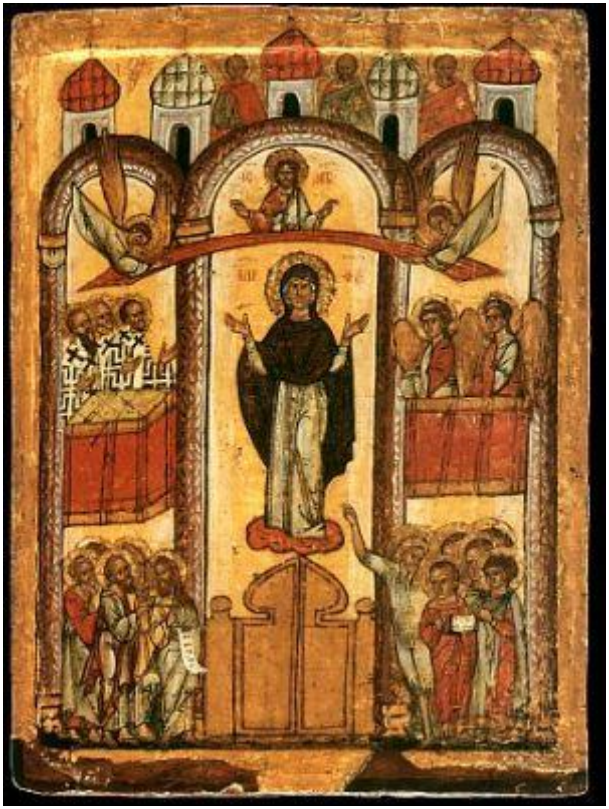
L'Església i el temps del món

P. D. Josep Lluís



INSTITUT DE TEOLOGIA ORTODOXA
SANT GREGORI PALAMÀS
BARCELONA

L'Església i el temps del món
P. Diaca Josep Lluís

Editat per Institució de Teologia Ortodoxa Sant Gregori Palamàs
Patriarcat de Sèrbia
Barcelona

C/ Aragó, 181 08011
Barcelona
1a edició febrer 2006
dipòsit legal: B – 7660 -2006

L’Església i el temps del món

P. D. Josep Lluís

PRESENTACIÓ

L'apropament al concepte temps dins el context teològic, a les diferents categories que s'hi endevinen a primer cop d'ull, no fan més que conduir-nos vers les anàlisis quantitativa i qualitativa del paradigma, així com a l'aprofundiment de la seva acció i influència, de llurs conseqüències, en el context general de la Revelació, àdhuc el pla soteriològic.

Del context teofànic i soteriològic es desprén la inseparabilitat del binomi espai-temps, les alteritats categòriques contingudes en el concepte, independentment de la consciència o no consciència de l'observador que ho escateix i assaja d'inserir-se amb la seva praxis en qualsevol nivell de categoria per ell desitjat.

Corol·lari conseqüent, immediat doncs al que hem esmentat, és que el binomi espai-temps es desenvolupa cap a la triada espai-temps-vida, triada tròpica, interactiva, produïda per la praxis afegida del tercer terme, l'home i els seus tropismes. L'aprehensió simplista del temps-espai a tall de periodicitat, del passat, present i futur, no constitueix un punt de referència prou ferm per incardinar-hi el conjunt de les nostres "vivències", doncs quan ho fem, arribem a sentir-nos desorientats, per no saber si som i estem a temps o a contratemps.

El contingut noètic de la paraula "duració" ("allò que roman") ens fa més proper al nostre enteniment, en aquests guarets, el concepte temps en qüestió. El terme "duració" ve a l'ajut del discerniment i de la consciència dels que som inserits sia quina sia la "realitat" en qüestió, sigui el que sigui l'espai, sigui quina sigui la praxis. Duració, praxis, consciència, vida són termes que es fonen per expressar la realitat d'una experiència aprehesa.

L'aprehensió de les realitats litúrgiques posa de manifest tot l'anteriorment dit i és només pel "modus" en què inserim la nostra "duració" en la "duració" del fet litúrgic en el sentit més ampli del terme, noètic i ontològic, que possibilitem el fet miraculós d'entrar i

sortir del temps, tanmateix del contratemps, raure en el no temps passant, per aquest fet, de les vivències a la Vida.

Heus ací una feina que posa punts referencials no escassos, concrets si més no, que adoben el treball d'escatiment del propòsit. La visió de l'ahir, de l'avui i del demà cimbellant la història, la litúrgia, la creació, la parusia, Déu, l'home, ens porta irrevocablement cap a un punt convergent, cap a un punt frapant i misteriós i on senyoreja la dualitat antinòmica de

El temps de Déu – el temps de l'home

visió i percepció ja delimitada d'antuvi per preclars filòsofs i teòlegs que consideraven i arribaven a la contemplació expectant d'aquesta realitat per ells viscuda en aquesta forma i percepció, paral·lelament sincrònica, rarament alterada, tret dels episodis de la mitologia clàssica.

Algunes columnes inquebrantables de l'únic Cos, de l'únic Cap, administrats per l'únic Esperit, ambdós procedents del Pare, alguns Pares de l'Església proposen "però i encara" un altre paradigma més enllà de la "duració" de Déu i de la "duració" de l'home. Parlem aquí de la sinergia del cronos humà i de l'eternitat de Déu, parlem d'una banda de l'Encarnació de Déu i de l'enhipostasis de l'home en l'Home-Déu, Jesús Crist, l'inseriment de dues experiències, de dos temps, de dos espais totalment diferents però units sense confusió, divisió, barreja ni absorció, i en un sol i nou acte vital.

Aquest prelegendum, aquest proemi que realitzem del treball del P. D. Josep Lluís, subratlla la tasca feta com suport i eina eficient per anar cap a aquest "lloc-duració" que els escolàstics anomenaven EVO i els bizantins Εων: la para-eterntat, la vida en Déu.

D'altra banda i per acabar, em fan ganes, a tall personal, en relació a l'escola que publica aquest treball i al seu autor, de manifestar almenys per ara, la cessació del sentiment de solitud en la tasca de transmetre de paraula i per la tinta impresa la tradició dels Pares des

d'una vessant pròpiament ortodoxa en el sentit comunament tradicional del terme, i al temps des del nostre àmbit local, des de la nostra petita i, però, estimada escola, dins els límits que l'Esperit ha esmerçat i fins on hem estat dignes i capaços. L'evidència plàstica, palpable, d'aquesta publicació trasllada la memòria en el temps, es clar, a aquells temps en els que començàrem sense saber-ne a treballar el vell i vast sembrat de la teologia, ja fa tan de temps! I ara, ja un xic feixucs, sabent-ne menys encara - que hi podem fer, la teologopraxis no és a l'abast de tothom! -, aquesta publicació m'engatja novament a la feina, si a Déu li plau. Ja no em sento doncs tan sol. Apercebent les meves oïdes petjades properes per la drecera, no puc més que dir: benvingut company, benvingut germà, benvingut amic al comú conreu, caminem plegats, sias benvingut a la praxis.

Barcelona, febrer de 2006, festa de Sta. Eulàlia
Arxiprest Joan

Introducció

L'encaix entre l'Església i el món és a l'arrel de moltes de les dificultats amb que la praxis cristiana es troba tant ara com en temps passats, aquí i arreu. Des de les simples "crec però no practico", o "crec en Déu, però no en els capellans", fins els desigs de modernització de la litúrgia amb la intenció de major participació dels fidels, o la democratització de la jerarquia, la participació de la dona, els dilemes laïcitat / clericalisme, o fins i tot els problemes de les divisions de jurisdiccions territorials de les esglésies locals, tenen en certa manera una referència obligada i necessària en el conflicte, ja explícit a l'Evangeli, i des de l'inici de la Història de l'Església, entre l'Església i el món[1]. Moltes de les propostes que cerquen solució a aquests conflictes, així com el seu mateix plantejament, tenen com a punt de partida l'activitat pròpia del món. Els seus paràmetres, el marc cognitiu propi, i, com a elements bàsics, l'espai i el temps que permeten estructurar el conjunt, en són fonament d'aquestes posicions citades. La perspectiva per un cristià hauria però de fonamentar-se en el marc i paràmetres propis no del món sinó de l'Església. Un és el conflicte que pot tenir la societat – la política, la filosofia... – per definir i fer encaixar l'Església, o la vida dels cristians. D'aquest no en parlarem. Els pertoca als sociòlegs, als filòsofs, als polítics. Als cristians ens correspon viure – potser no resoldre - el conflicte a partir de les paraules finals de qui presideix la Litúrgia Eucarística: "Sortiu en pau", i la resposta del poble: "En el Nom del Senyor".

El que intentem amb aquest treball és trobar un inici des del qual, a partir de la reflexió i de la contemplació de la vida de l'Església, dins els seus referents propis - espai, temps, si es vol lògica interna -, presentar-nos el modus concret de la nostra activitat respecte als sistemes de saber i de poder del món. L'acció de l'Església no deixa mai de ser litúrgica. L'actuació dels membres del Cos de Crist no

[1] Cf. Jn. 17, 9-21.

pot sortir-se de l'Església sense deixar de ser. L'acció de l'Església - això és dels seus membres – també quan fe referència directa al món, continua sent necessàriament litúrgica; és a dir que es caracteritza pels mateixos trets i peculiaritats que presenta a la seva vida pròpia, la referida a ella mateixa, això és, la Litúrgia. Les adaptacions que la volguessin allunyar o apartar d'aquesta vida pròpia la desvirtuarien i la buidarien de la seva essència, tornant definitivament a donar l'esquena a l'economia divina, repetint per tant la transgressió del primer home, tot i que ara més responsable i definitivament ja que l'àngel d'espasa flamejant ha estat apartat de la porta del Paradís, i la negació a entrar al Regne fora personal, de manera que les conseqüències d'aquesta negativa esdevindrien anàlogues a les que van sofrir els àngels en el moment de la seva rebel·lió, descrita com a precipitació a l'abisme.

L'experiència litúrgica no es dóna en un buit abstracte, sinó en la persona real i concreta, i, per tant, històrica; la història comporta l'activitat i el producte d'aquesta activitat conforma materialment els suports físics que la persona necessita en la seva realitat actual, llenguatge, ciència, filosofia, art: és la carn històrica que la humanitat ofereix a l'Església. L'exigència de rigor, coherència, profunditat i lucidesa és cabdal a la ciència i a la filosofia i a l'art; la teologia, emprant el mateix llenguatge no podria, avui com al segle IV, menysprear aquest desig. El llenguatge teològic exigeix l'ascesi per pouar mots que il·luminin l'experiència rebuda i revelada; el quefer humà - ja sigui ciència, art o filosofia - passat pel gresol d'una humilitat sincera que comporta el coneixement d'un mateix - apunta el mateix deler, i es fa poesia. L'experiència del Paradís posa al descobert la cultura com a fruit dels descendents de Cain, "pregària esgarriada perquè no s'adreça a Déu" com la definirà V. Lossky; la consciència del pecat revela l'activitat humana com a capaç de ser fecundada: "Des de les profunditats us clamo...". Himnografia, pregària i discurs teològic no tenen formes literàries delimitades, es confonen davant la mirada de l'especialista, que tanmateix a totes elles hi troba l'estil, el llenguatge, l'estructura, en fi la carn històrica que aporta la cultura.

“Per tal de comprendre l’esperit de la síntesi bizantina[2], cal en primer lloc recordar que fou construïda damunt la base de la “lex orandi” primitiva de l’Església. Des d’aquest punt de vista, ha de ser reconeguda com el desenvolupament i la manifestació d’una llavor existent en la vida litúrgica des dels orígens, i això malgrat tots els elements aliens a aquesta “lex orandi” primitiva que de vegades fins i tot l’enfosqueixen.(...),*el Cànon litúrgic com a tal ha romàs orgànicament lligat a la teologia del temps que havia estat el primer element constitutiu.* Aquesta teologia del temps ha pogut ser força enfosquida per substrats “secundaris” del Cànon litúrgic, però ha restat el principi de la seva lògica i de la seva unitat internes[3]”.

Schmemann mostra com l’evolució del Cànon litúrgic conserva del seu origen la concepció teològica del temps, heretada de la teologia del temps bíblica i desenvolupada a les seves darreres conseqüències al cristianisme, Nou Israel, i com aquest pilar sobre el que s’edificà el Cànon guarda aquells elements fonamentals, substancials de la tradició litúrgica de l’Església en tant que “lex orandi” on està continguda la seva “lex credendi”, elements per altra banda que tenen un significat creador, inspirador i normatiu pel futur de l’Església.

Com defineix Schmemann aquesta teologia del temps?: “... l’estructura dels oficis del cicle quotidià, que és el fonament de la litúrgia del temps, no es pot entendre més que en funció de la mateixa teologia del temps que aquests oficis contenen i expressen. (...) Vespres i Matines són el desenvolupament, en un cert ordre, de quatre temes que expressen la teologia cristiana del temps. (...) L’acord de l’eucaristia còsmica, la contemplació de la glòria de

---

[2] P.A. Schmemann anomena així la fusió de les diferents corrents i estrats que fins el segle VIII convergeixen i s’interpenetren fins a formar el Cànon litúrgic: especialment la herència judeo cristiana dels primers segles, la confluència amb el paganisme i la pietat mistèrica a partir del 313, i la influència del monaquisme. [La cursiva és nostra].

[3] P.A. Schmemann: *Introduction à la théologie liturgique*, pàg. 135. F.T.C. Institut Saint-Serge, Paris, 1982.

Déu en la creació, l'afirmació de la bondat d'aquesta creació, amb què s'obre l'ofici de Vespres [4]; tot seguit el record de la caiguda d'aquest món, de la marca indeleble de la seva ruptura amb Déu; el relat de totes les coses a la Llum de la salvació, que ha vingut a brillar en aquest món, i finalment el "Vingui el vostre Regne" final de la pregària dominical: heus ací l'estructura litúrgica del cicle quotidià, la llei i l'experiència de la fe expressada cada dia a la litúrgia [5]". És aquesta teologia del temps la que despleguen extensament els cicles litúrgics sobre els que intentarem fonamentar la nostra exposició. Tanmateix en aquest aspecte no pretenem aportar res de nou, sinó tan sols reunir i presentar el que la Tradició i els Pares[6] han transmès, per donar llum a la comprensió de quina ha de ser l'acció litúrgica enmig del món.

Situats doncs en aquesta teologia del temps ens situem també a les coordenades històriques - espacials, temporals i culturals - en què l'Ortodòxia viu i acompleix la seva obra aquí, a casa nostra,

---

[4] Salm 103.

[5] A.Sch.: *Introduction...pàg. 137-138.*

[6] Volem fer explícites les fonts de què ens hem servit, no per fer-los responsables dels nostres errors, sinó per poder ser corregits, si convé, en quant a la possible utilització errònia que, inconscientment, n'hem pogut fer. Són els estudis de la Formació Teològica per Correspondència de l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, de París, i la bibliografia corresponent, les nostres primeres fonts escrites per aquest treball: entre elles l'obra del P. Alexander Schmemann, de manera molt fonamental, K. Andronikoff amb els seus estudis sobre Teologia Litúrgica, Vladmir Lossky en els seus escrits sobre dogmàtica i la seva obra fonamental Teologia Mística. Com a formació més general, no podem oblidar Vladika Atanàs Jevtic i el P. Nicolas Cernokrak que des del fascicle de Teologia Ascètica, han assenyalat un camí clar que des de les mateixes Escriptures, passant per les grans columnes de l'Església, els Pares Apostòlics, Sant Atanasi el Gran, els Capadocis, sant Màxim el Confessor, sant Gregori Palamàs, la santa tradició dels pares hesicastes, apunta als autors citats dels nostres dies. I per últim l'Arxiprest Joan, que des dels seus cursos a la Parròquia Protecció de la Mare de Déu, ha exposat la Tradició de l'Església fent explícit i mantenint en tot moment viu el vincle indissoluble amb la pràctica litúrgica i de vida en Església.

l'Occident Europeu, i prenem d'aquestes el que ens serà útil (χρεσιμον, emprat per St. Gregori de Nisa, Origenes i Sant Basili) . Per això ens referirem a la cultura dita laica, a "l'Església infecunda", al pensament del món, pensament especialment agnòstic, racional, especulatiu i lògic, tal com Europa l'ha elaborat al llarg de la història i dins el qual també hi viu immersa l'Església. I per això encetem el camí per un apropament al conflicte que per a la ment racional i especulativa representa la conjugació dels conceptes de temps i de divinitat.

1. Temps de la història

El problema de Déu i la història

Parlar de Déu en la història podria representar ja una paradoxa en la perspectiva de l'Antic Testament, però no deixa de ser quelcom comú – amb diferències pròpies – a totes les cultures. Qualsevol història de les religions ens mostra com als déus els ha agradat sempre intervenir en els assumptes dels mortals, i fins i tot han tingut sovint preferències per alguns homes o alguns pobles. El que és però absolutament incompatible és parlar d'un déu personal, encarnat, fet home sense deixar de ser Déu, compartint la història amb els homes, amb una genealogia, un context social i històric sense que per això abandonés la seva absoluta transcendència, el seu lloc celestial, la seva glòria divina. Jesús Crist és del tot inconcebible per a la raó humana.

Tanmateix la raó, ens els seus aspectes no discursius lògics, a través o aliada als sentiments, al món emocional i intuïtiu pot acceptar la fe cristiana.

Per a l'home és impossible conèixer conceptualment Déu, definir-lo, explicar-lo. Tampoc pot explicar-se a si mateix.

La historicitat de Déu en certa manera és tan inexplicable com la historicitat de l'home. A l'home, que sent i viu també el seu propi temps intern, no li basta relatar el seu esdevenir per la vida, pel món; també vol interpretar aquest relat, entendre-ho, donar-li significat. És llavors quan se'l presenta el problema del temps.

El temps històric no basta per comprendre Déu

Temps és l'interval que transcorre, segons un espectador extern, des d'un inici fins a un final que aquest mateix observador defineix, segons propis conceptes i sistemes d'observació i mesura; aquesta objectivitat l'ha fet paràmetre a la física per tal de situar elements dins coordenades i així individualitzar-los. També anomenem

temps l'interval o successió d'intervals dintre d'un procés determinat d'un organisme tenint com a unitat de referència aquest mateix procés en quant a moviment, a ritme; l'home seria un organisme capaç de parlar sobre aquest temps propi, intern als processos que observa al seu voltant i en ell mateix. La història, el relat de la història humana tal com el coneixem en la nostra cultura europea, utilitza només el primer d'aquests conceptes de temps. En aquesta manera de relatar les persones esdevenen objectes, i els seus protagonistes ho són només en funció de l'esdeveniment central del relat, central finalment segons el criteri de qui escriu la història, de l'observador i narrador, quan no de qui la manipula per a finalitats relacionades amb la consecució i manteniment del poder. Fixem-nos que si ens referim a la història de l'Església aquest anàlisi és utilitzat pels no creients. I no podríem negar que els narradors de la història sagrada cristiana posen com a criteri central el que ells reconeixen com a esdeveniments que mostren l'economia de la salvació, i que en aquest sentit es pot parlar d'un criteri personal, subjectiu del narrador, i per tant sospitós d'interessos extra històrics[7]; tampoc podríem negar que dintre de l'Església s'han donat situacions en què s'ha utilitzat hàbilment aquest relat de la història per a finalitats relacionades amb la lluita pel poder polític. I això lamentablement des de que acabaren les persecucions i el poder d'aquest món començà a mirar l'Església amb ulls complaents.

---

[7] Però com anirem veient al llarg del treball, l'expressió "història de l'Església" conté la mateixa dificultat d'interpretació, la mateixa paradoxa, que parlar de Déu en la història. Caldria tenir en compte a què ens referim quan la utilitzem, en quin temps transcorre aquesta història, quin punt de vista filosòfic, o històric–cientifista la recolza, quins criteris de veracitat o objectivitat, quin objectiu més enllà del merament narratiu de fets cronològic. El temps de l'Església pot estructurar-se narrativament...? L'expressió que li serveix de títol a Schmemann per la seva obra *Le chemin historique de l'Orthodoxie*, expressa amb encert el dinamisme de la vida de l'Església al llarg de la història, sense tancar-la dins el relat dels fets cronològics o sociològics.

Tanmateix el Crist digué que el seu Regne no era d'aquest món, i dintre de la història s'han donat situacions en què davant les pretensions teocràtiques de l'imperi i davant certs preses de posició de jerarquies eclesiàstiques favorables a aquestes pretensions, l'Església ha afirmat la seva realitat com a Regne de Déu, en el mateix sentit que ho féu el mateix Crist davant el tribunal.

Ni la ciència ni el món suporten un Déu fet home; el necessiten desencarnat i tancat al seu cel transcendent, o bé només humà, a la nostra imatge i semblança. La mateixa dificultat que presenta el dogma de Calcedònia definint apofàticament la unió de les dues naturaleses en Jesús Crist, resta com a teló de fons per entendre la historicitat del Verb de Déu consubstancial al Pare i a l'Esperit Sant.

Les religions i el temps: el temps sagrat

El concepte del temps té a més, quan parlem en un context de religió, un altre contingut: el de temps sagrat. Els estudis de Mircea Eliade[8] són ja clàssics i aporten un marc de referència útil per apropar-se a una primera visió d'aquest concepte de temps. Eliade parla del temps diví que l'home podia viure mitjançant el ritu, i que el feia sortir del seu temps propi, evanescent i incert. Algú - iniciat, bruixot, sacerdot... – té la clau per entrar en aquest temps, la clau del ritu; per altra banda el temps profà, pròpiament humà no resulta afectat pel temps diví, i així continua el seu curs inalterable. Diríem que segons aquesta concepció l'home pot experimentar el temps diví però no romandre-hi; i necessita recordar-ho i transmetre-ho per assegurar el benestar i la felicitat del grup, societat, estat, al que pertany. Aquest temps sagrat és cíclic, es mou dins un etern retorn; les idees sobre el destí del món grec o la divisió en dies faust i infausts del món llatí hi tenen el fonament en aquestes concepcions. De manera diferent, al judaisme el temps històric es fa irreversible, la linealitat trenca l'etern retorn, i en aquest temps lineal intervé

[8] *Lo sagrado y lo profano, Herreros y alquimistas, El mito del eterno retorno.*

Déu mateix; són les teofanies que donen el caire sagrat al temps; aquestes intervencions divines permeten parlar d'un pla de Déu respecte a la seva creació, i en particular respecte a l'home, la qual cosa li dóna al temps en aquesta concepció un sentit finalista, teleològic, escatològic. Tot el ritme de pregària quotidià i de les festes de l'any es mou entorn a aquesta concepció. Al cristianisme, eixit del poble jueu, amb l'Encarnació s'inaugura un nou temps, una nova història, on cada instant és sempre susceptible de ser el darrer, el temps del Regne de Déu. La litúrgia de l'Església viu aquest temps.

Les concepcions del temps i la seva penetració cultural dins el cristianisme

Aquestes tres dimensions del concepte temps – mesura externa, vivència interna, temps sagrat – s'interpenetren unes a les altres, i es troben subjacents a les filosofies i cosmovisions de cada època i de cada cultura, fins a les seves expressions més quotidianes i populars. És per això que també els escrits dels Pares i en general la història de l'Església en participen, i tant la teologia com la pietat i les formes litúrgiques en són impregnades.

Així també el dogma de Calcedònia[9] apareix sota la difícil comprensió de la relació entre l'Església i el món; discernir el que pertany a l'una i a l'altre és sovint una tasca difícil, i fins i tot dolorosa perquè pot comportar el desvetllament de postures o concepcions errònies i fortament arrelades a les creences, a la pietat o a pre-judicis intel·lectuals.

El "camí històric" de l'Església entra en la història de les civilitzacions

Seguim a Schmemann: "D'altra part cal recordar sempre que la llibertat de l'Església a partir de l'Edicte de Milà - llibertat que és

[9] La unió de la naturalesa humana y la divina en l'única Persona (Hipostasi) del Crist és sense confusió, ni divisió, ni barreja ni confusió.

al punt de partença de l'evolució litúrgica – és sobretot una llibertat de culte. Fins aleshores, fins i tot durant els períodes de relativa llibertat entre dues persecucions, el culte cristià en el millor del casos era tolerat. Això el dóna un caràcter particular: els cristians són fora de la llei. I no només són rebutjats per l'Imperi, sinó que també la mateixa Església rebutja l'Imperi en la mesura dels seus lligams amb el paganisme. Els cristians són pràcticament "monjos", separats com estan de la vida del món (cf. Hipòlit de Roma, La Tradició Apostòlica) Aquests allunyament els impedeix realitzar en totes les seves dimensions la seva relació positiva amb el món, és a dir, de donar-li el seu sentit, tot comunicant-li llur inspiració còsmica. No els restava més que un sol domini per expressar la seva vocació respecte al món: el de la litúrgia, on no ho podien fer més que de manera esquemàtica. És això el que explica el caràcter extraordinàriament triomfal, còsmic, de llur litúrgia, que evoca relativament molt poc les persecucions, els conflictes, els sofriments i l'aïllament dels cristians perseguits. Aquest caràcter triomfal no es retrobarà ja en el mateix grau durant el període següent. (…) Per tant, la llibertat concedida per Constantí apareix primer de tot com la possibilitat d'expressar plenament tot el que l'Església abans havia de callar." [10]

La concepció de la història i de l'Estat propis de la civilització romana foren molt presents a l'Església a partir del segle IV. Les relacions Església – món, Schmemann les descobreix i analitza amb lucidesa en *Le chemin historique de l'orthodoxie*: "Des de l'inici la consciència dels cristians fou fascinada per la conversió de Constantí: fou aquesta fascinació el que impedí a l'Església tornar a examinar a la llum de l'Evangeli l'absolutisme teocràtic de l'Estat antic, i que, per contra, el féu - per molt de temps - part integrant de la concepció cristiana del món"[11]. Junt amb la concepció teocràtica de l'Estat, que es construeix en paral·lel a l'elevació de la història

[10] A. Sch.: *Introduction...*, pàg. 48.
[11] A. Sch.: *Le chemin historique de l'Orthodoxie,* YMCA PRESS, Apris, 1995, pàg. 88.

local i mítica romana al rang d'història de la humanitat[12] i per tant referència prototípica per a qualsevol Estat, hi és una visió del món que podríem anomenar paganisme també descrita a la mateixa obra: "...una percepció específica i coherent del món, un conjunt d'idees i creences profundament arrelades en els homes, que no tenia res de primitiva, que no era senzill d'eliminar i que, a més, dos mil anys després dels inicis del Cristianisme, no ha desaparegut del tot. D'una manera molt simple i general, podríem descriure aquesta visió del món sota els trets d'una submissió de l'home a les forces irracionals que percep en la natura. Aquestes forces presideixen el "destí" del món i dels que hi habiten. L'home pot, d'una o altra forma, tornar aquestes forces propícies, rescatar-se a canvi d'oferir-les sacrificis o un culte. Fins a cert punt, pot fins i tot controlar aquestes forces, per mitjà de la "màgia", però no les pot conèixer fins al final, ni a fortiori en deslliurar-se. Tota la seva actitud envers el món està dominada per la por i un sentiment de dependència cap a aquestes forces misterioses: pot invocar-les o "encisar-les", però no pot tornar-les intel·ligibles o benèfiques"[13]. Tot aquest rerafons cultural heretat al segle IV forma part de « la carn històrica del cristianisme »[14], i ha romàs de manera notable fins a l'actualitat.

La concepció pagana del temps a la base de la civilització occidental en tant que sistema de poder

I en definitiva a tota la Història d'Occident hi és present el desig de ser la « nova i definitiva Roma », de trobar el « sistema » inicialment mític, després lògic i científic, i filosòfic, polític, econòmic i religiós, que serveixi de marc de referència per a tota la humanitat, per a totes les cultures, prototípic; i, a la vegada i per això mateix, suficientment eficaç per tal de controlar, no ja amb el ritu màgic sinó amb la ciència, els aspectes irracionals de la vida.

---

[12] Per tant vinculada a una concepció molt concreta del temps, temps històric fidel al temps sagrat pagà i cíclic.

[13] A. Sch.: *Le chemin...*, pàg 117. Podem reconèixer el mateix principi de fons com a concepció del temps sagrat explicat per M. Eliade.

[14] Expressió utilitzada per P. A. Schmemann a *Le chemin…*

L'evolució respecte al paganisme antic rau sobretot en que la racionalitat vol, i creu que pot, fer intel·ligibles i benèfiques totes (o gairebé) aquestes forces.

A mesura que la visió occidental s'ha anat imposant a les altres cultures, han sorgit crisis que han posat en qüestió el mateix sistema, però que el dit « progrés » ha acabat sempre per integrar dins la nova forma, sempre més poderosa (i no sense deixar un « residu » pel camí) fins el que ara vivim com a globalització o mundialització. Ara, però, sense noves cultures « extra-sistema », és amb aquells « residus » que el sistema valorava insignificants que ha de lliurar la batalla, amb totes les formes culturals que genera la marginació : antisistemes, alternatius, undergrounds, misèria, violència, i les xacres que Occident no pot deixar de reconèixer com els fruits del seu « progrés », i que avui amb la globalització sembla lluny també de poder resoldre. Tot plegat el que anomenem « el món ».

Semblaria però que la humanitat està en certa manera superant aquestes concepcions presents a Europa després de l'Imperi Romà, l'Imperi Carolingi, l'Imperi Germànic, l'Imperi Espanyol, l'Imperi Britànic, l'Imperi Austro-húngar, l'Imperi Rus, l'Alemanya nazi, l'Imperi soviètic i després i fins ara mateix a l'Imperi Nord-americà. I les està transmutant pel dolor i la tragèdia. Les experiències més doloroses del darrer segle, condueixen –malgrat el món – cap a una experiència de desert i humilitat fruit segurament de l' "empelt que Crist ha operat sobre l'esperit i la consciència de l'home", que el porten a replantejar els valors, el sentit del poder, dels estats, de la vida i també del temps de l'existència. Tots els camps del saber humanístic, filosofia, psicologia, sociologia, i del científic, la física, la química i la biologia[15] semblen mostrar aquesta realitat. Les filosofies nihilistes i existencialistes, l'art

[15] Pensem la revolució que està suposant la teoria de la complexitat, del caos i les concepcions hol·lístiques aplicades als diferents camps del saber, les quals posen en qüestió i si més no obliguen a redefinir els conceptes de veritat i de certesa.

abstracte, la millor literatura del segle XX, són moltes vegades manifestacions de l'ànima humana que davant el dolor de l'esquinçament provocat per les guerres, les injustícies i la visió de l'abisme en què la humanitat es troba submergida, crida a la recerca, potser sense saber-ho, d'un Déu en nosaltres. Sovint aquest crit es fa junt a l'acusació a la religió i a l'Església com a culpables de l'evolució del món i de la humanitat; sovint el món ha entès dogma i revelació com a contrari a experiència; sovint dintre de l'Església s'ha volgut mantenir els dogmes i la Revelació sense experiència; llavors inevitablement ha convertit la religió en una xarxa densa de costums i reglaments que impedeixen qualsevol expressió autònoma, qualsevol manifestació personal. Llavors s'ha reivindicat l'estat laic i s'han denunciat les religions estatals.

Històricament hauríem sens dubte de respondre afirmativament a la pregunta de Schmemann. La tragèdia dels nous temps no té relació amb el fet que la més cristiana de les idees, la del valor absolut de la persona humana, hagi estat desenvolupada i defensada al llarg de la història contra la comunitat eclesial, i que hagi esdevingut el símbol de la lluita contra l'Església?"[16].

La visió del món diguem occidental té doncs associada la seva concepció del temps, un temps al que la idea de progrés vol lineal, orientat en una direcció, i en principi il·limitat, però que es tanca en cicles de temps naturals i marca ritmes precisos i normatius per a tot el que existeix, i que resolen el final definitiu que l'experiència coneix de manera indiscutible per a aquests progressos rectilinis: límit, final, acabament, mort.

[16] A. Sch.: *Le chemin...*, pàg. 88.

2. Concepció teològica cristiana del temps

El temps de la Creació

Des de la teologia cristiana del temps aquest del què hem parlat és el temps "caigut". Anterior a ell – més ontològica i conceptualment que no pas cronològica – tenim el temps del principi, de la Creació, el que canta el salm 103 a l'inici de l'ofici de vespres; és el temps tal com surt de les mans de Déu descrit al relat de l'Heptameron (Gen 1), un temps, com tota la Creació, naturalment i substancialment bo, que manifesta la glòria del Creador[17]. Aquest temps que només coneixem per la descripció de les Escriptures i les exegesis que se n'hagin pogut fer, el podem imaginar o intentar contemplar, prenen allò que ens és útil, a partir del concepte semític de "temps ple", d'un temps-esdeveniment; és també explicable com a temps intern dels éssers, dels organismes i processos, on cadascú té el seu temps propi. Les concepcions actuals de la física (Prigogine especialment[18]) postulen una idea de temps no llunyana a aquesta. Més endavant intentarem desplegar i il·lustrar aquestes idees.

---

[17] En algun sentit el podríem anomenar eternitat, sempre diferenciant-lo del sentit que donem a aquesta aplicada a la divinitat sense principi: "Ce temps, ou plutôt cet éon, était-il pour l'homme une forme de *conscience* qu'il avait de son *éternité relative* par raport a l'Absolu. Et il connaisait Dieu dans cette condition de *l'eternel present vécu*. Autrement dit Adam était *modalment* intemporel (et non par essence com Dieu). Il percevait l'éternité par le mode du temps de la Création, selon la dimension unique de l'infini paradisiaque." (K. Andronikoff, Elements de Théologie Liturgique, fascicle Institut Saint Serge, pàg 24).

[18] Tot i que el que descriu Prigogine pertany sens dubte (per definició) al temps caigut, podríem veure'l proper a un primer moment en què es "guarda el record" del Paradís, mentre que en Newton o Einstein ja s'ha oblidat, i per això es fa necessari fabricar un altre.

El temps caigut

El segon temps, el de la caiguda, és el temps que serveix com a mesura objectiva, com a paràmetre que permet individualitzar esdeveniments, éssers, organismes, singularitzar-los. Per a la mentalitat mítica o pre-lògica, tant a Occident com, considerades des de la perspectiva occidental, a les altres cultures, és un temps cíclic, emparentat a la naturalesa, als ritmes dels astres o de la vegetació, ritmes vitals. I aquest caràcter no s'ha separat mai del tot del pensament dit lògic; així el trobem a Nietzsche sota la forma de l'etern retorn. La caiguda comporta la necessitat de cercar una nova referència fora de Déu, una objectivitat per al món i per a l'home, i amb ella la individualització, la separació d'allò que no sóc, de l'Altre. En aquest temps caigut el present és il·lusió (o gairebé), la seva imatge és la fugacitat i, malgrat la seva objectivitat i exterioritat respecte a l'objecte que emmarca - nosaltres mateixos - ,només l'actitud personal el pot dominar: "Si vas de pressa serà com una papallona esquiva; si vas a poc a poc, et seguirà com un bou dòcil" (Juan Ramón Jiménez).

En la nostra cultura és tant el temps newtonià com el kantià, categoria a priori de la ment humana, o coordenada que permet estudiar el món físic en els seus elements singulars, quelcom que, finalment, transcorre segons pròpies lleis i sense cap dependència del món exterior. A partir d'ell es pot concebre la idea de destí, escrit als astres de la mentalitat mítica o en la bioquímica de la ment lògica.

Tancar-se dins aquests temps i portar fins les darreres conseqüències el seu absolutisme comporta els riscos que en parlen els qui des de posicions agnòstiques anuncien el final de la història. Il·lustrarem aquestes amb el pensament de E.M. Cioran: No és de cap manera improbable que una crisi individual arribi a ser un dia el fet de tots, i que prengui així no ja una significació psicològica, sinó històrica. No es tracta aquí d'una simple hipòtesi; n'hi ha signes que cal acostumar-se a llegir.

Després d'haver malbaratat la vertadera eternitat, l'home caigué al temps, on ha aconseguit, si no prosperar, al menys viure: el que és cert, és que s'hi ha acomodat. El procés d'aquesta caiguda i d'aquest acomodament té com a nom Història.

Però vet aquí que li amenaça una altra caiguda, apreciar l'abast de la qual encara és encara dificultós. Aquesta vegada ja no es tractarà de caure de l'eternitat, sinó del temps; i, caure del temps, és caure de la història, és, suspès l'esdevenir, enfonsar-se en l'inert i el tediós, en l'absolut de la cessació on el verb mateix s'enfonsa, incapaç d'alçar-se a la blasfèmia o la imploració. Imminent o no, aquesta caiguda és possible, llegir inevitable. Quan sigui la sanció de l'home, aquest deixarà de ser un animal històric. I és llavors quan, perdut fins el record de la veritable eternitat, de la seva primera felicitat, girarà la mirada a un altra lloc, cap a l'univers temporal, cap a aquell segon paradís, del que haurà estat bandejat."[19]

Fer front i donar sortida a aquest evident i terrible destí ha estat en general una de les feines principals de les religions. A l'albada del pensament occidental les religions mistèriques donen la solució amb la participació en un temps mític, sagrat, transcendent; l'Imperi Romà amb el culte a la història i a l'Estat; el poble jueu amb la santificació del temps mitjançant el culte i la concepció escatològica de la història, l'espera del Dia del Senyor. Tots aquests cultes sostinguts per les seves concepcions del temps caigut evolucionen cap a postures ritualistes i legalistes, esdevenen quelcom sagrat en elles mateixes, separades del que consideren profà, tot introduint dins el mateix concepte de temps caigut una divisió –dicotòmica i maniquea - resoluble només amb la aniquilació d'una de les dues per obra i en favor de l'altre. ¿Qui no sabria llegir aquí la descripció que molts, no només ateus i agnòstics, sinó també cristians, farien de l'Església? Quan s'ha allunyat l'esperança en la vida eterna més enllà de la mort; quan el culte, la litúrgia, els sagraments, s'han convertit en un sistema de

[19] E.M. Cioran, *La chute dans le temps*, Gallimard, p. 192.

santificació que cadascú utilitza a la seva mesura; quan l'Església s'entén com a jerarquia i llavors esdevé l'instrument del culte, la institució que ha de garantir el seu caràcter sagrat; quan la parròquia esdevé organització de base que regula les activitats orientades a la catequesi, la beneficència i el manteniment de la institució… llavors l'antinòmia Església / món s'esvaeix, la consciència eclesial s'entenebreix i el cristianisme esdevé cultura humana, en el millor dels casos – i el més "ortodox" si es vol – plena de sentiment místic i estètic, però absolutament incapaç de fer de llevat que faci pujar la pasta, perquè ja no dóna testimoni del Regne de Déu que viu al bell mig del món; el culte cristià, com qualsevol altra forma d'espiritualitat d'aquest món, queda com a refugi quan no amagatall físic o psicològic i conscientment o inconscientment nega tant la realitat del món com la de la gràcia. Des d'aquesta posició el cristianisme – strictu sensu – és quelcom diferent a una religió, a un sistema cultural o dogmàtic. L'Església és ja Vida nova, salvada, viva en l'eternitat. És Crist, Déu fet home, que ens ha salvat del destí del temps caigut. El culte i el dogma són la manifestació d'aquesta Vida que l'Església rep del Crist per l'Esperit Sant.

El temps de l'Església

Si el cristianisme ha comportat la incorporació d'una sèrie d'elements a la cultura – elements que no haurien de considerar-se cristians en tant en quant els estudiem com a culturals i deslligats de l'Església – i entre ells el més rellevant pel nostre treball, el còmput del temps històric a partir del naixement del Crist, a la teologia cristiana del temps també l'esdeveniment central, el naixement segons la carn de la Segona Persona de la Santíssima Trinitat, ens obre a un temps nou. Aquest tercer temps seguint el paral·lel amb les Vespres és el temps de la Joiosa Llum[20], himne central de l'ofici de la tarda. És el temps de l'Emmanuel, de Déu amb nosaltres.

---

[20] Himne central de l'ofici de Vespres: "Joiosa llum de la Santa Glòria del Pare Immortal, celeste, Sant, Benaventurat, oh Jesús Crist. Arribats a la posta de sol, veient la llum vesperal, celebrem el Pare, el Fill i l'Esperit

Schmemann, a la seva Introducció a la teologia litúrgica, ens mostra com el culte cristià tot participant en els seus orígens en el culte jueu, a la sinagoga i al temple, introdueix quelcom de nou que conserva i guarda l'antic, al temps que li dóna el ple significat que li era propi. "La diferència entre el judaisme i el cristianisme no és la seva concepció teològica del temps, sinó la interpretació dels esdeveniments que serveixen per mesurar aquest temps". Si el judaisme està orientat *cap a* la vinguda del Messies al seu Regne, el cristianisme s'orienta *des de* la vinguda del Messies al seu Regne. La novetat del cristianisme és que l'esdeveniment *ja* ha arribat, però això no ha significat la fi del temps, sinó que aquest ha adquirit el seu màxim de tensió i de realitat, és el temps de l'Església, el temps en el qual s'acompleix la salvació donada pel Messies: "L'esdeveniment del "Dia del Senyor" no significa la fi del temps, no significa que el temps sigui buidat del seu sentit, ni evacuat. I tot el sentit de l'escatologia cristiana, allò que n'és la clau, allò que li dóna la seva originalitat absoluta, és precisament que, gràcies a la vinguda al món del Regne messiànic, el temps adquireix el seu màxim de realitat i de tensió. Es fa *el temps de l'Església*, és a dir, el temps en el qual s'acompleix ara la salvació donada pel Messies. "Si la història continua" escriu Th. Priess respecte al tema de la fe dels primers cristians, "és perquè Déu vol salvar Israel i tots els pobles. L'Església està oberta al món i la seva visió abraça tot l'univers. Perquè totes les forces del cosmos i de la història han de ser sotmeses al Crist"."[21] I un altre testimoni d'aquest pensament: "Cal admetre que no participem de la plenitud dels dons divins concedits en Crist per l'Esperit, més que en la mesura en què pertanyem realment al Crist, en la mesura en què fem cos amb Ell. *Per a què aquesta unió es realitzi Déu ens concedeix encara el temps, que és el de l'Església, que no és encara el del Regne.* Progressem en l'esperança de la Parusia a la fi de la història, en una

---

Sant, Déu. Sou digne en tots els temps de ser celebrat per les veus santes, oh Fill de Déu que doneu la Vida, per això el món us glorifica."

[21] PA. Sch.: *Introduction...* pàg. 36.

paraula, de la inauguració del “Dia sense crepuscle” del Regne de Déu.”[22]

Efectivament quelcom separa el món del Reialme. Aquest quelcom rep a la Tradició el nom de pecat. Al principi no n’hi havia separació ni dualitat; la caiguda és l’experiència que comporta aquesta separació, tanmateix sense solució de continuïtat i viscuda d’alguna manera com a irreal. L’Església permet recuperar la unió □συν – βαλλω□ □ sense, però,deixar el món dual ni deixar de viure la llunyania del Regne, a l’espera del segles esdevenidor.

El temps de l’Església és així el temps retornat a la seva potencialitat original en Déu, la que tenia al Principi, en ser creat, capacitat de deïficació i per tant de participació en l’eternitat, dimensió de la vida divina, capacitat d’esdevenir el “vuitè dia”.

Per això podem entendre que l’Església no és d’aquest món (d’aquest temps o d’aquest eó) tot i que roman i viu en ell; així com que no hi ha salvació fora de l’Església (i fora del món, qui es podria salvar?) Dualisme de dos eons que ara i aquí vivim en la nostra persona de manera inseparable, com inseparable era la mala herba del blat a la paràbola evangèlica.

En aquest temps de l’Església expressat com a temps litúrgic l’home torna a gaudir del temps intern, personal, on rau la seva llibertat i la seva economia.

El temps esdevenidor

L’Ofici de Vespres acaba amb el Cant de Simeó[23], mostrant un quart i darrer “moment” a la teologia del temps: el temps del Regne

---

[22] N. Koulomzine. *Eclesiologie pauliniennne*, pàg. 84-85 [la cursiva és nostra].

[23] “Ara Mestre deixeu anar en pau el vostre servidor, segons la vostra paraula, perquè els meus ulls han vist la vostra salvació, la que heu

ja acomplert, de la Segona Vinguda, temps que dóna sentit i resol el temps creat en la única realitat que li és permanent i pròpia. Així com sant Basili el Gran deia que el primer moment del temps no és encara el temps, ni tan sol una part mínima d'ell, i l'explicava com a límit i sense duració, com a instantaneïtat en si intemporal però que la seva explosió creadora suscita el temps, podríem dir que aquest temps esdevenidor és també límit, instant temporal prenyat de l'eternitat divina que el suscita. Ho significa l'exclamació "Estiguem drets!" del diaca a la litúrgia. Cal insistir que l'eternitat divina no és l'eternitat intel·lectual oposada al temps, eternitat definida per la immutabilitat, l'estabilitat, la immobilitat pròpia dels conceptes lògics o matemàtics – el nombre, la no contradicció... -.[24] L'Increat sobrepassa totes les oposicions intel·ligible / sensible, temporal / etern. El temps esdevenidor no és cap altra que el que sant Joan descriu a l'Apocalipsi, el que l'Església anuncia: "Maranatha! Vine, Senyor, no tardis!".

---

preparada davant totes les nacions, llum per a il·luminar les nacions i glòria del vostre poble, Israel."

[24] Aquesta, creada igual que el temps, és la que, segons sant Màxim el Confessor, permet, per la seva coexistència amb el temps, que aquest sigui pensable.

3. El temps litúrgic

el diumenge

La litúrgia és efectivament la funció de l'Església[25]. A través d'ella l'Església s'expressa plenament, revela la seva essència, en la litúrgia l'Església encarna la seva comunió amb el Regne de Déu, el segle futur. I és que "reunir-se en Església" (I Cor. 11, 8) vol dir per Sant Pau i pels primers cristians, constituir una assemblea (εκκλεσια) tal que la seva finalitat sigui manifestar, realitzar l'Església[26]. I la culminació, l'acabament d'aquesta reunió no és cap altra que l'Eucaristia[27].

Per això la festa per antonomàsia és el diumenge. L'Església grega per designar el diumenge ha retingut el terme κυριακη (kiriakí), expressió que trobem a l'Apocalipsi de Sant Joan (1, 10): εν τη κυριακη ημερα□ □ El Dia del Senyor, el diumenge, roman el que ha estat des del temps dels Apòstols, el dia de la reunió de la comunitat cristiana, on celebrar el κυριακον δειπνον□ □ la cena del Senyor) (I Cor. 2, 20), on es donen gràcies per les meravelles de Déu. El diumenge és, per una part, el primer dia després del Sabbat: τη δε μια των σαββατων□ □ □ dia en què el Senyor ressuscita i dia en què apareix ressuscitat als seus Apòstols (Mt. 28,1; Mc. 16, 2; Lc. 24, 1; Jn. 20, 1; Jn. 20, 19) Per la tradició jueva –dins la qual s'emmarca la vida dels Apòstols- el Sabbat era el dia de l'esperança messiànica, de l'espera d'aquell messies anunciat a l'Antic Testament. Per tant el primer dia després del Sabbat ha estat sempre el "Dia del Senyor" anunciat als profetes. Per altra banda, el setè dia, el dissabte, és el dia de descans dins el relat de la creació del

---

[25] A. Sch.: *Introduction...*, pàg. 11

[26] A. Schmemann. *l'Eucharistie, Sacrement du Royaume*, YMCA PRESS, Partis, 1985, pàg. 1

[27] (ευχαριστια, d'ευχαριστεω, donar gràcies)

Gènesi (Gen. 2, 3). L'endemà del Sabbat esdevé doncs el vuitè dia: και μεθ ημερας οκτω□ □ Jn. 20, 26), el dia que depassa i fa sortir dels seus límits el cicle setmanal. El vuitè dia és doncs el primer i únic dia sense capvespre del món ja salvat i renovat.

L'Eucaristia té el seu propi temps / kairos en el cicle litúrgic, i aquest temps és distint dels moments que serveixen de mesura a la litúrgia del temps com a tal (...) Les prescripcions relatives al kairos de l'Eucaristia (...) tot aquest sistema complicat en correspondència entre l'Eucaristia i el temps – hores, dies, cicles – signifiquen que el temps de l'Eucaristia és un temps especial: allò que l'eucaristia expressa en el temps és que ella mateixa acompleix el temps, li dóna la seva nova dimensió (...) Aquestes diferents prescripcions ens revelen sobretot el principi d'incompatibilitat de l'Eucaristia amb el dejuni".[28]

La vigília

La Festa és l'Eucaristia; la Vigília és temps de dejuni i de vigilància, preparació i espera activa. L'Església espera aquest acompliment del temps, està en tensió cap a aquesta darrera victòria, el Dia del Senyor. I la seva espera no és un estat passiu, sinó un servei responsable, consistent en actuar en aquest món. Des d'aquesta visió no ens sorprèn que la major riquesa himnogràfica la trobem justament en l'ofici que precedeix la festa, en la Vigília. Aquest ofici, del qual tenim notícies des dels primers segles de l'Església, conserva avui la mateixa estructura fonamental d'antuvi: vespres, matines, laudes i prima; i els temes constants dels salms, himnes i pregàries –la creació, la caiguda i el penediment, la vinguda al món del Fill de Déu i la fi dels temps- canten l'acompliment de l'obra salvífica de la Santíssima Trinitat i fan palès el sentit litúrgic del temps. "El Regne és a prop" (Mt. 4, 17; Mc. 1, 15): aquest "a prop" és, per dir-ho així, l'instant anterior a "l'avui" de tants himnes litúrgics, "avui" d'essència intemporal, plenitud, acompliment i ultrapassament de l'espai - temps del món.

[28] A. Sch.:, *Introduction*... pàg. 135-136.

Tal com hem descrit la concepció teològica del temps, reconeixem que la vida terrestre de l'Església esdevé dejuni en tant en quant el seu acompliment, l'escaton, li dóna tot el seu valor, per ell tot és jutjat i il·luminat; i això precisament perquè aquest escaton ja ha estat acomplert: el que apareixerà a la fi dels temps no serà res més que la Vida amb la que ja ara combreguem. "Anà a Natzaret, on s'havia criat. El dissabte entrà, segons el seu costum, a la sinagoga, i es va aixecar a llegir. Li donaren el volum del profeta Isaïes, el desplegà i va trobar el passatge on hi ha escrit: "L'Esperit del Senyor és sobre meu, perquè Ell m'ha ungit. M'ha enviat a portar el missatge joiós als desventurats, a anunciar als captius la llibertat i als cecs el recobrament de la vista; a posar en llibertat els oprimits, i a proclamar un any de gràcia del Senyor." Plegà el volum, el va donar al servidor i s'assegué. Els ulls de tots a la sinagoga, eren fits en ell. Aleshores començà a dir-los: "Avui s'ha acomplert aquesta escriptura que acabeu de sentir". (Lc. 4, 16 –21).

El calendari litúrgic

Els tres cicles que constitueixen l'entramat litúrgic cristià (diari, setmanal i anual) tenen com a culminació la Litúrgia Eucarística[29]. L'assemblea dels cristians, parròquia o monestir, que es reuneix en pregària seguint el ritme de les hores, celebra les festes del calendari, està orientada vers l'Eucaristia, fent que tota la litúrgia gaudeixi i participi de la seva llum, que prengui el seu sentit només en funció d'aquest acabament / acompliment cap a on es dirigeix, la realització plena de l'Església, Cos de Crist, Temple de l'Esperit Sant, participació real i efectiva en el seu nou temps inaugurat amb la vinguda del Crist, la seva Resurrecció i Ascensió als cels, i que s'escandeix dins la litúrgia fins la Segona Vinguda. La litúrgia tota sencera té un marcat caràcter escatològic.

[29] Cada dia, després de nona, amb totes les prescripcions de casos concrets; els diumenges dins el cicle setmanal; el diumenge de Pasqua.

Cada festa és resol d'alguna manera en l'Eucaristia i per tant en aquest nou temps del que la festa, dins el pla de l'any, és la festa de Pasqua (...) Pasqua és la festa escatològica en el sentit més exacte i més ple d'aquest terme, perquè aquest dia "ens recordem" de la Resurrecció del Crist com a la nostra pròpia resurrecció, de la Vida eterna com a la nostra pròpia Vida, de la plenitud del Regne com ja realitzada (...9 Però perquè és la fi i l'inici de l'any eclesial (...) la Pasqua fa el retrobament i la reunió d'aquesta plenitud escatològica amb el temps anual, remetent-lo a aquesta festa; és la Pasqua que fa correlativa la vida del món a la Pasqua eterna del nou Eó. D'aquesta manera manifesta la substància de cada festa i, en aquest sentit, és vertaderament la "festa de les festes"."[30]. Tota la vida de l'Església és doncs espera del Regne i realització del Regne.
La transcendència de l'Eucaristia com a sagrament de l'Església – i no com a un més entre els sagraments – fa que puguem contemplar tota la litúrgia, tota pregària en Església com a Festa: "I tota ecclesia és una festa", escrivia Sant Joan Crisòstom; "Allà on es reuneixin més de dos en el meu Nom, jo sóc enmig d'ells"

Tot seguint Schmemann, de la mateixa manera que no es pot entendre la Litúrgia Eucarística aïllant els seus elements o parts i estudiant-los per separat, sinó tot contemplant-la en la seva integralitat, de la mateixa manera, tota la litúrgia, en tota la seva extensió també cal contemplar-la com a integralitat. Així, els cicles litúrgics són elevació, ascensió, fins que esdevenen dejuni la Vigília de la Festa, i s'acompleixen el Dia del Senyor. Abans de "Heus ací el temps d'obrar per al Senyor" que pronuncia el diaca en començar la Divina Litúrgia, tot el camí litúrgic no expressa més que la necessitat en aquest temps caigut i fragmentat, de recordar i tenir present en la memòria una successió, perquè "celebrada a la terra, la litúrgia s'acompleix en el cel" .

Com a il·lustració d'aquest progrés o elevació, anàfora de la vida litúrgica, podem atansar-nos a les diferents invocacions dels oficis. "Per les pregàries dels nostres sants pares, Senyor Jesús Crist, Fill

[30] A. Sch.: *Introduction*.... Pàg 138-139

de Déu, tingueu pietat de nosaltres", als oficis quotidians quan es celebren en absència de sacerdot; "Beneït sigui el nostre Déu des d'ara i per sempre i pels segles dels segles" quan hi és el sacerdot als mateixos oficis; "Glòria a la Santa, Consubstancial i Indivisible Trinitat, ara i sempre i pels segles dels segles" a la Vigília de la Festa; "Beneït sigui el Regne del Pare, i del Fill i de l'Esperit Sant, ara i sempre i pels segles dels segles" a la Divina Litúrgia.

Si en el seu origen el culte cristià revela un dualisme - format per elements del culte antic jueu a la vegada que d'altres completament nous (l'eucaristia) -, el mateix és també present al cànon litúrgic com a font del seu sentit més profund: Les pràctiques de la pregària, el dejuni, la lectura dels textos escripturístics... prenen un sentit absolutament nou en el cristianisme gràcies a la fi a què van dirigits, finalitat que trasbalsa la intenció espiritualista o com es vulgui dir de qualsevol tradició religiosa. Aquí no n'hi ha res de profà que hagi de ser sacralitzat, es tracta de la renovació profunda de l'antic, per la aparició o manifestació d'allò que li permet arribar a la seva realitat profunda, millor a la seva veritat[31].

L'esdeveniment o els temps propicis (els kairoi)

On i com s'ha manifestat aquest misteri és el que expressen cada una de les festes amb que l'Església ha guarnit el temps de l'any litúrgic. La humanitat, significada en Jesús-Crist, nou Adam, en Maria, nova Eva, en els Apòstols, els Pastors i els Mags, en sant Joan Baptista, el Precursor, en Joaquim i Anna, avantpassats del Crist, en l'ancià Simeó i la profetessa Anna, i també en Jerusalem que rep Jesús com a Rei, Betlem que li ofereix una cova, el Jordà on es manifesta la Trinitat, el Tabor on Pere, Joan i Jaume poden contemplar la Llum divina del Crist amb Moisès i Elies, i el Gòlgota amb la Mare de Déu i el deixeble estimat al peu de la Creu, i la casa on eren reunits els deixebles quan reberen l'Esperit Sant.

---

[31] Cf. A. Schm: *L'Eucharistie...* pàg.. 244-245 i A. Sch.: *Introduction...*Pàg. 54-55.

Tots ells, personatges, moments, llocs, són reflex, icona d'aquesta única resposta lliure i conscient de l'home vers Déu, resposta a l'única obra de salvació de la Santíssima Trinitat vers l'Home.
"L'Absolut, l'Etern, l'Ésser sense començament ni principi, l'"Arcàic", determina d'alguna manera el MOMENT, el KAIROS de la seva obra en funció del caràcter temporal de la seva criatura relativa. Modera, per una mesura d'home, l'omnipotència de la seva energia. Té en compte la història. Se reserva fins a la plenitud dels temps. Déu no actua per constrenyiment. Déu escolta la pregària i respon a la seva tensió. Quan la pregària arriba al grau de concentració, de qualitat, Déu jutja que el MOMENT KAIROS de la seva obra/acció ha esdevingut favorable. Llavors, en funció d'un cert valor comunicat al temps per als homes, fixa els seus propis temps (kairoi)."[32]

Les festes del calendari litúrgic per una part manifesten el grau d'assoliment per part de l'home de la Revelació; o, el que és el mateix, l'experiència que té de la Glòria de Déu, de la immanència de Déu en la seva creació, és a dir de les seves Energies increades, en definitiva el grau de coneixement (casament) del kairos diví, mida de la tensió, de la vigilància (podvig), de la violència amb què provoca la vinguda del Regne de Déu. Per altra, manifesten l'acció de Déu Trinitat, de les seves Energies, de la seva Glòria dins la creació i en particular dins d'Adam, tot fent-nos participar aquí i ara de la seva acció intemporal. És a dir que revelen, són teofanies, i en aquest sentit no es diferencien ni separen en res de l'esdeveniment històric que commemoren, no repetint-lo cíclicament, sinó fent-lo evident, realment present, segons un mode que diem misteriós o millor sagramental, fent al·lusió a l'acció de l'Esperit Sant.

Fer que el temps del món esdevingui temps litúrgic, aquesta és la part de l'obra de la creació que pertoca a l'Home. Aquest és l'acte lliure de l'Home, l'únic lloc i temps on rau, existeix i roman la seva

[32] C. Andronikof, *Éléments de théologie liturgique, première partie*, F.T.C. Institut Saint-Serge, pàg. 28-29, Paris, 1985.

Llibertat; és l'acció sinèrgica de Déu i l'Home, acció teantròpica, sense la qual el món roman inacabat.

Si la teologia del temps i l'eclesiologia que determinen en un cert sentit la substància mateixa del culte eclesial, s'han mantingut en el Cànon litúrgic malgrat la pressió exercida per tota mena d'influències, la manifestació, en el Cànon, de l'ensenyament dogmàtic de l'Església ha de ser reconegut com el veritable fruit del bizantinisme cristià. (...) ...allò que constitueix el valor permanent d'aquest període, el que el fa normatiu per tots els segles, és el descobriment de "mots divinament adequats" per expressar els misteris de la fe en termes de litúrgia, per fer-los entrar en la trama de la seva vida; és aquí el que n'ha fet una gran i santa escola de teologia i de saviesa divina. A la litúrgia bizantina, Nicea, Constantinoble, Efes, Calcedònia, han estat no senzillament traslladats, traduïts del llenguatge filosòfic al llenguatge de la poesia litúrgica sagrada; han estat "desxifrats", aprofundits, manifestats en tot el seu significat..."[33]

El llenguatge humà "divinament ajustat" es fa pregària, himne litúrgic, teologia, i confon els especialistes, perquè no es deixa copsar per la seva mirada. La himnografia de les grans festes és precisament el tresor viu que l'Església diàriament llegeix en veu alta, als textos de les Vigílies de les Grans Festes precisament hi és aquell llenguatge que el poeta demanava per poder *aventurar-te a la llum que no acabes de percebre.*

Situats des de la perspectiva del calendari litúrgic no definim el temps per la dimensió mesurable quantitativament, sinó per la seva qualitat, qualitat que ve marcada per l'esdeveniment que hi conté, si volem, el seu pleroma[34]. Aquest aspecte qualitatiu del temps, propi

---

[33] A. Sch.: *Introduction…* pàg. 140-141.

[34] Pleroma: πληρομα, allò que omple un recipient, allò que emplena un continent. Mot emprat per Sant Pau i que té diferents interpretacions; així en Col. 2, 9 designa la divinitat del Fill de Déu, la plenitud de la seva divinitat; en Ef. 1, 23, i seguint l'exegesi de Sant Joan Crisòstom, designa

de la visió que té el poble jueu[35] fa que el contemplem i entenem necessàriament i indissoluble a l'esdeveniment que li és propi (propi, apropiat i propici)[36]. El temps des d'aquesta visió és sempre un temps gràvid, ple, prenyat d'alguna cosa; buit d'aquesta plenitud, torna al caos, a la tenebra.

La llengua hebrea no té més que una sola paraula per expressar "més tard" i "al final"; el futur històric i la fi del temps se sobreposen conceptualment. A través de la llengua se'ns revelen concepcions profundes d'un poble. Diríem que només es pot sentir i pensar el futur com a final. D'aquí la consciència escatològica en la concepció jueva del temps, definició del seu caràcter finalista, teleològic. Si bé originàriament aquest caràcter escatològic era lligat a un sentiment nacional (Gen. 49, 8 – 12) – el poble jueu escollit per Déu per una missió singular – poc a poc fou transformant-se fins a transcendir la consciència nacional i adoptar una altra còsmica: Israel procurarà l'alliberament a totes les nacions (Is. 2, 2 – 5; Is. 66, 18 i ss.); l'Església heretarà aquest darrer sentit (Act. 1, 14 – 36).

Si cada temps / esdeveniment és un acompliment, un temps ple, llavors el temps del temps, el segle dels segles, haurà de tenir també un escaton, un final que el revelarà i li donarà tot el seu sentit ple, tindrà, breu, el seu esdeveniment: aquest no és altre que el Dia del Senyor anunciat pels profetes abans i sobretot durant l'exili, el dia sense crepuscle, la superació de tots els temps.

---

el conjunt dels membres d'una Església, en la mesura que "omple" el Crist, que n'és el Cos.

[35] Caràcter més empíric que abstracte - en front de la visió grega - en què temps i fenomen formen una sola idea, d'aquí el temps favorable, temps propi, ocasió, que els autors del Nou Testament expressen amb el mot καιρος, temps, en definitiva teològic o contemplat des de l'òptica teològica, temps que podríem anomenar diví.

[36] Així entenem la súplica de Job a 3, 3 – 9. L'únic temps "perdut" és doncs aquell que no arriba a la seva plenitud escatològica, que no és requerit per Déu des de les altures.

Si l'encarnació de Déu assenyala la plenitud del temps (pleroma) el seu escaton és la parusia[37], el final dels temps, expressat de tantes maneres: Mt. 13, 37 - 44; Mt. 24, 3 i ss; Mt, 28, 20, I Tes. 5, 1 – 11; II Tes. 2, 1 – 12; I Pe. 1, 3 – 21; II Pe. 3, 1 – 10).

La visió d'aquests temps finals (anunciats també pels oracles de les sibil·les) no és altra que la Revelació, l'Apocalipsi, del πλερομα των καιρων (pleroma ton kairon) (Gal. 4, 4 i Ef. 1, 10), reflex o manifestació plena de la Santedat, Glòria i Poder de Déu. En definitiva manifestació de les seves Energies Increades en el cosmos.

"Des de l'ancià vers el nou, des de la caiguda en el temps fins a la restauració en l'eternitat, de la separació al retorn, és a dir, des de l'Edèn a l'Edèn, de Déu a Déu, la història és ancorada en l'Encarnació, al voltant de la qual pivota cap al Segon Adveniment, el Judici Final".

La sinergia teàndrica

La Tradició ha separat dotze esdeveniments que dibuixen la plenitud del temps (Gal 4, 4; Ef. 1, 10). El primer d'ells és el naixement de Maria, Mare de Déu, que celebrem el 8 de setembre. Aquest esdeveniment assenyala l'inici immediat de l'acompliment per part de l'home de la part del treball que li corresponia dintre d'aquesta acció sinèrgica teàndrica, l'empresa de l'Home / Humanitat, d'Adam, la mateixa senyalada per les cinc festes dedicades a la Mare de Déu: Nativitat, Presentació al Temple, Hipapante o Candelera, Anunciació i Dormició.

"Avui el Déu que reposa sobre els trons espirituals s'ha preparat a terra un tron sant. Aquell que dins la seva saviesa ha establert sòlidament els cels, ha disposat per amor als homes un cel vivent i

---

[37] παρουσια mot grec que en el món hel·lenístic designava la visita oficial del rei o de l'emperador; la traducció dels LXX li dóna el sentit de la presència, o d'arribada com a inici de la presència. Al Nou Testament designa la Segona Vinguda del Crist.

d'una arrel infecunda ha fet germinar un brot ple de vida, la seva Mare."[38]

Com diu C. Andronikof, un festa commemora la memòria, i a la vegada, la profecia de l'Església. Joaquim i Anna, de l'estirp de David, eren íntegres davant Déu. Malgrat llurs pregàries i súpliques no tenien fills, i ja eren d'edat força avançada. L'esterilitat era una gran maledicció pels jueus, ja que cada família representava l'esperança de donar a llum el Messies esperat per tot el poble. La llibertat de Déu en front dels esdeveniments humans, de les lleis naturals i fins i tot de l'ètica del seu poble es fa palesa repetides vegades al llarg de la història d'Israel. Així Joaquim i Anna són els escollits ara per donar a llum, de manera misteriosa una filla, Maria, que consagraran al Senyor en acció de gràcies per haver estat escoltades llurs pregàries.

Aquesta és la memòria del poble cristià, del nou Israel, de l'Església, nou eó. Els cristians som conscients de què l'espera d'Israel ha arribat a la seva fi, de què l'Ungit, el Crist, ha vingut al món i s'ha acomplert la promesa revelada des del principi, l'aliança amb Abraham, Isaac i Jacob, l'oracle del profeta Natan sobre la descendència del rei David. El mateix Crist ho revelà[39].

Com a fruit de la caiguda, el decurs dels esdeveniments humans es torna històric, cronològic i en ell dominen aspectes mesurables amb les eines de la ment ja caiguda, la causalitat, la finalitat, el temps, el límit. Sortit de la presència de l'Etern, l'home coneix el temps; la vida eterna, contràriament, és fruit de l'obra de salvació: és només pel Crist, per la seva obra redemptora, que l'home torna a tenir la possibilitat efectiva de vèncer la mort, de tornar a la comunió amb Déu. Però aquesta obra no pot fer-se sense el concurs lliurement acceptat de l'home; l'espera d'Israel és la preparació de l'esdeveniment. Tot Israel, el poble d'Ell, tota la Humanitat

[38] Himne de la festa del naixement de la Santíssima Mare de Déu i sempre Verge, Maria.
[39] Cf. Lc. 4, 16 – 22.

orientada vers Déu forma part d'aquest treball, d'aquest esdeveniment que finalment arriba a la plenitud amb el naixement de Maria.

"Joaquim i Anna estan joiosos perquè han posat al món les primícies de la nostra salvació"[40].

Si la tasca corresponent a Adam, la Humanitat, dins aquesta obra de sinergia teàndrica que és la salvació s'inicia amb el naixement de la Mare de Déu, l'Amor diví no es deixa posar límits, perquè no és temporal, tot ell és pleroma, sentit i esdeveniment revelador de kairos. La creació és obra de l'Amor de la Santíssima Trinitat, i des d'aquest acte d'Amor és ja implícit a la criatura el moviment cap al seu Creador, l'inici del camí de la seva divinització.

"Segons els Pares, Déu en crear l'home fixava ja la mirada de la seva ment en el "Crist-prototip" (...) inicialment, al principi, al mateix començament, la creació de l'home καθ εικονα Θεου a imatge de Déu) fou en vistes a l'Encarnació deïficació i pel mateix motiu d'inspiració (in-spirare) essencialment teàndrica. Per part de Déu la imatge manifesta el desig de Déu de fer-se home"[41].

Quina forma hauria tingut l'Encarnació si Adam no hagués pecat? Quina hauria estat la revelació de la kenosi del Verb? (cf. Fil. 2, 5-11) Perquè no és el pecat de l'home sinó l'"Eros diví el que ha fet davallar Déu a la terra", com diu Sant Macari.

A la Divina Litúrgia de Sant Basili la pregària de l'oblació diu: "Després d'haver format l'home amb fang, haver-lo honorat amb la vostra imatge, Vós el seu Déu, l'heu posat al Paradís de les delícies i l'heu promès la immortalitat i el gaudi dels béns eterns en l'acompliment de la vostra voluntat. Però seduït per la falsedat de la serp, mort per les seves pròpies passions, us desobeí, a Vós, el

---

[40] Himne de la festa del naixement de la Santíssima Mare de Déu i sempre Verge, Maria.
[41] P. Evdokimov, *Ortodoxia*, pàg. 82 i ss., ed. Península, Barcelona, 1968.

vertader Déu, el seu Creador, i llavors amb justícia, oh Déu, l'heu expulsat del Paradís al nostre món i el retornàreu a la terra d'on l'havíeu pres i preparàreu per a ell la salvació pel renaixement en el vostre Crist".
"Oh Creu del tot venerable, envoltada dels joiosos cors dels àngels i avui exaltada, Vós torneu a aixecar, segons una disposició divina, tots els que, pel furt d'un fruit, havien estat rebutjats i havien caigut dins la mort. Per això, en besar-vos amb fe amb el cor i els llavis, pouem en Vós la santificació mentre cantem: Exalteu el Crist, el Déu bo, i adoreu l'escambell diví dels seus peus."[42]

L'home fou creat, i en la seva naturalesa de creatura tenia el seu límit, dins del qual Déu, per Amor, el crida cap a Ell – la imatge en l'home atrau el seu "pleroma" -. Però la creació es veié violentada per aquell que volgué usurpar el Regne Trinitari: "no morireu" i "sereu com déus" (cf. Gèn. 3, 4 – 5) L'home, seduït per nahash, la serp, volgué obtenir violentament, separant-se del seu Creador, el que Déu li dóna per gràcia. El pecat és justament la iniquitat, ανομια cf. 1 Jn. 3, 4), la transgressió del límit constitutiu, normatiu de l'ésser humà. Des d'aquell moment l'home romangué desproveït de la seva veritable naturalesa, i per tant incapaç de correspondre a la seva vocació. Però els plans de Déu no canviaren: Déu desitja sempre que l'home s'uneixi a Ell i transfiguri tota la terra. Aquest objectiu implicarà des de llavors un aspecte de caire negatiu, la redempció (Gèn. 3, 15). L'arma divina contra la violència de les potències infernals serà la kenosi del servidor sofrent (Is. 53 i Jn. 18, 36), a través de la qual es comunica i manifesta el moviment infinit de l'Amor trinitari.

El text del cànon de la Litúrgia de Sant Basili continua: "Després d'haver-nos guanyat per a Ell mateix com un poble nombrós, un sacerdoci reial, un llinatge sant, i després d'haver-nos purificat en l'aigua i santificat en l'Esperit Sant, en canvi es donà Ell mateix a la mort a la qual nosaltres, venuts al pecat, érem retinguts. En

[42] Himne de la festa de l'Exaltació de la santa i Vivificant Creu.

davallar per la Creu a l'infern a fi d'acomplir-ho tot per Ell mateix, destruí l'angoixa de la mort."

"Avui l'arbre de la vida, sortint de les profunditats de la terra, confirma la fe en la Resurrecció del Crist que hi fou clavat; aixecat per les mans dels sacerdots, anuncia la seva ascensió als cels, gràcies a la qual el fang del que érem pastats, alçat de la seva caiguda terrestre, viu ja als cels. Cantem, doncs, amb reconeixement: Senyor, que heu estat clavat sobre ella i que per ella ens heu elevat amb Vós, feu els que us canten dignes de la joia celeste."[43]

La Creu, expressió d'aquest Amor Trinitari, és així present des de l'inici de la creació: fusta de l'arbre de la Vida al Paradís i, per la nostra transgressió, fusta de la Creu al Gòlgota. La Creu és l'instrument emprat pel Crist en el seu combat contra la mort, i, en tant en quant som Església, el seu Cos, és la nostra arma al mateix combat, descrit per Sant Pau en la carta als Efesis[44], i arma també d'immortalitat descrita a l'Evangeli de Sant Joan[45].

La Creu és, per fi, com afirma Sant Màxim el Confessor, el judici del món; el mot grec que trobem a Sant Joan i que traduïm per judici és "crisis", que té la mateixa arrel del verb κρινω□ □ discernir, d'on es deriva el mot català criteri: "El judici (κρισις □ □ és en això: que la Llum vingué al món i els homes estimaren més les tenebres que la Llum" (Jn. 3, 19); i "Ara és el judici (κρισις) □ d'aquest món; ara el príncep d'aquest món serà llençat a fora. I quan jo seré enlairat de la terra, atrauré tothom cap a mi." (Jn. 12, 31-32). Per això Sant Pau pot afirmar: "La paraula de la creu és una niciesa per als qui es perden, però per als qui se salven, és a dir, per a nosaltres, és poder de Déu" (1 Co., 1, 18)

---

[43] Himne de la festa de l'Exaltació de la Sant i Vivificant Creu.
[44] Ef. 6, 10-17.
[45] Jn. 3, 14-15.

"Salut, Creu preciosa, guia dels cecs, metge dels malalts, resurrecció de tots els morts que ens heu tornat a aixecar quan érem caiguts dins la putrefacció."[46]

I l'espera d'Israel, del poble d'Ell, arriba a la seva plenitud amb el naixement de Maria, "el tron sant que el Sant s'ha preparat a la terra".

El cosmos sencer, la creació, és des del principi, tal com ho manifesta Gèn. 1, 1, el lloc de la manifestació de Déu. A l'Antiga Aliança el temple és la concreció de l'aspecte qualitatiu de la categoria de l'espai, de tot espai i tot lloc, la seva realitat eficient com a lloc de la presència de la divinitat. El Regne de Déu és doncs el pleroma de l'espai. Com el temps, l'espai se'ns revela en la seva dimensió litúrgica: és l'espai de la litúrgia eterna en presència de Déu, espai infinit i integral del Reialme, finalitat i justificació de la distància humana i còsmica entre la criatura i el Creador. Però tot i que la creació des del principi gaudeix d'aquesta plenitud[47], Adam, com a Rei de la Creació, havia de fer efectiva aquesta capacitat des de la seva llibertat personal, tot realitzant-la en la seva realitat hipostàtica[48]. Així fou col·locat al Paradís[49] i per això la seva caiguda - el seu nou estat ontològic - comportà la caiguda de tota la creació, i per això també tota la creació fou alliberada pel Crist ja

---

[46] himne de la festa de la Santa i Vivificant Creu.
[47] Gèn. 1, 2.
[48] L'adjectiu hipostàtic, derivat del substantiu Hipòstasi amb que els Pares Capadocis i el 2n Concili Ecumènic designaren les Persones Divines, fou utilitzat al 4t Concili per designar la unió en Crist de les dues naturaleses, humana i divina, unió segons l'única Persona Divina del Verb. El terme aplicat a l'home designa la persona com a realitat transcendent, aquesta realitat única, substancial i no reductible a l'essència que, a través de la seva unió amb la naturalesa humana del Crist pot participar de la naturalesa divina.
[49] Gèn. 2, 10.

des del Jordà[50], i per això tota la creació espera "amb dolors de part"[51] la realització plena d'aquesta santedat.

Si l'home, Adam i Israel, recorregué un llarg camí per ordenar el culte al Déu únic - des dels sacrificis d'Abel i Set i els Patriarques fins l'Arca de l'Aliança, i des del desert passant per l'ordenació del tabernacle i del levirat fins al temple de Salomó a Jerusalem -, Déu es revela finalment en la persona de Maria, i el segell d'aquesta sinergia, d'aquesta correspondència, el contemplem a la festa del 21 de novembre, tot mostrant-nos quin és el temple únic i vertader on l'hem d'adorar. L'entrada de Maria Mare de Déu realitza el pleroma del temple, en tan en quant en la carn de Maria podem ja contemplar la carn del Verb, i en el seu cos, el Cos de Crist; el temple queda ple ara de tota la seva possibilitat creativa per la que, secretament als ulls dels homes, havia estat fet. La dita predestinació de Maria no és un fet acomplert en un passat cronològic que condiciona un present (aplicar les categories del nostre temps a Déu ens conduiria a conclusions sempre incongruents) sinó que deixa el temps intacte i el present és en tot cas la porta on, a través de l'actitud, del "fiat" de Maria, això és del nostre amén, la dimensió quantitativa o cronològica – cronos - pot connectar amb la dimensió qualitativa – kairos -, que s'escau amb la participació a les energies divines. Aquesta és l'única predestinació de la Mare de Déu: la imatge de Déu en l'home. La tradició ens ha transmès que el Gran Sacerdot és aquest dia Zacaries, pare del Precursor, de l'home/àngel, del més gran nascut de dona, i aquesta icona del temple que acull Maria ens remet a la Deisi que presideix el santuari del temple cristià: Maria i Sant Joan Baptista als costats del Crist en Majestat. El cosmos, en la persona - hipòstasi - de Maria, torna a ser el lloc/estat capaç de contenir i manifestar la Gràcia de Déu, és a dir l'espai al que retorna la qualitat de Theotokos o Mare de Déu.

---

[50] cf. Mc. 1, 10.
[51] Rom. 8, 17-23.

"La llei escrita ha passat i s'ha esvaït com una ombra, i els raigs de la gràcia han lluït en el seu lloc quan Vós heu entrat al temple de Déu, pura Verge Maria, sempre beneïda."[52]

L'entrada al Reialme de Déu és l'objectiu de la litúrgia, és a dir posar en obres l'economia de la salvació, la qual s'adreça a la deïficació: "Feu que la nostra entrada sigui també l'entrada dels sants àngels que serveixen i glorifiquen amb nosaltres la vostra bondat". La pregària al moment de l'entrada del bisbe al santuari a l'inici de la litúrgia terrestre ens mostra com aquesta queda així conformada a la litúrgia celeste. En aquest moment, homes i àngels junts, proclamen cada avui amb el cant dels troparis i kontàkion[53], clau de volta de tots els cicles del temps litúrgic, i tot seguit la Glòria de Déu, el Trisagi[54].

"*Avui el temple espiritual de la santa glòria del Crist nostre Déu, la Verge pura, única beneïda entre totes les dones, és oferta al temple de l'Antiga Llei per romandre-hi al Sant dels Sants; amb ella Joaquim i Anna s'alegren en esperit, i els cors de les verges, amb la veu dels salms, canten i honoren la seva Mare."*[55]

El temple, doncs, rep la seva realitat escatològica. I en aquest espai no hi cap altra acció que la vigilància activa, el podvig[56], l'espera atempta. Sortida de la presència de l'Etern, la naturalesa humana cau en aquest temps cronològic, i la mort apareix com el límit del temps i l'única possibilitat de retorn, de no eternització del mal. La consciència del propi límit desperta un estat d'espera; i l'home té

---

[52] himne de la festa de l'entrada de la Mare de Déu al Temple.

[53] himnes litúrgics que commemoren el sant o la festa del dia i remeten cronos al temps litúrgic

[54] *Sant Déu, Sant Fort Sant Immortal*, himne litúrgic present a l'inici de totes les pregàries, pres d'Is. 6, 3.

[55] Himne de la festa de l'Entrada al Temple de la Mare de Déu i sempre Verge, Maria.

[56] terme eslau de l'arrel "po-dvisatsa", moure's endavant, que tradueix al mateix temps els grecs ασκησι, αγων i αθλησις (ascesi, lluita, esforç) i expressa el veritable sentit de la vida cristiana per l'experiència ortodoxa.

ara al davant la necessitat d'escollir: bé allò que genera cultura o civilització (que en el seu límit, també escatològic perquè revela el seu sentit últim, esdevé revolta que es devora a si mateixa, sentit tràgic de la vida, experiència del no res), o bé la icona, el temple, el camí del combat espiritual per resistir "en el dia dolent [εν τη ημερα τη πονηρα]" "vetllant en tot temps en esperit [αγρυπνουντες εν παντι καιρω εν πνευματι]"[57].

Dins la sinergia teàndrica, a la kenosi divina del Verb – paradigma de l'Home creat a la seva imatge – li convé la kenosi d'Adam; a l'Amor diví correspon l'amor de l'home; a la gràcia, l'obediència; al fiat, l'amén, i, després de la caiguda, a la Redempció, la metànoia[58] eficient, l'ascesi, el podvig.

De la mateixa manera la verge – Ishà[59] – guiada pel seguici de verges que porten la llum s'encamina cap a l'amén que ens farà reconèixer-la com a nova Eva. Se'ns anuncia la mística relació entre dona / temple / Església / Maria, veritable corona del dogma cristià.

"Plenes de joia i amb torxes, les joves, avui, precedeixen la torxa espiritual, tot conduint-la amb respecte al Sant dels Sants; fan preveure l'inexpressable esclat que d'ella havia de resplendir i il·luminar en l'Esperit els qui estan asseguts a les tenebres de la ignorància."[60]

L'Etern entra al temps

"Veniu, alegrem-nos en el Senyor en exposar el misteri d'aquest dia. El mur de separació s'ha ensorrat; l'espasa flamejant és deposada;

---

[57] Ef. 6, 13-18.
[58] Veure més endavant, pàg 28.
[59] Femení del mot Ish, ambdós emprat al text hebreu de la Gènesi (Gèn. 2, 22-23)
[60] Himne de la festa de l'Entrada al Temple de la Mare de Déu i sempre Verge, Maria.

els Querubins no vigilen més l'arbre de la vida; i jo participo de les delícies del Paradís d'on la desobediència m'havia exclòs, car la icona immutable del Pare diví, l'empremta de la seva eternitat pren forma d'esclau en néixer d'una mare verge, sense patir cap mena de canvi i el Déu vertader continua essent el qui era assumint el que li era estrany, la humanitat, per amor dels homes, per això cantem al nostre Déu: Vós que heu nascut de la Verge, tingueu pietat de nosaltres."[61]

La narració de l'Evangelista Lluc[62] és tan senzilla com el mateix naixement de Jesús. Cap senyal, cap indici extraordinari commou el món – no fou així el moment de la crucifixió -. Déu es fa home en el silenci d'una gruta, i entre els homes només els qui vetllaven en la nit i els que escrutaven els cels cercant el que no arribava a copsar la seva ciència, són avisats per senyals – per àngels – del miracle que està succeint.

"El Senyor ha entrat en el seu Regne vestit de majestat" proclama el diaca a vespres, després del cant de la Joiosa Llum, i així l'assemblea dels cristians –que vetllen i cerquen – comença el dia litúrgic, a l'hora vespral. És el moment en què l'Intemporal entra en la història, i tot i la commoció que això comporta per a tota la nostra realitat, es fa sense violència, en la serenor i el silenci.

"August, en regnar sol en el món, acabà amb la multitud dels poders temporals i la vostra encarnació de la Verge Immaculada acabà amb la multitud dels déus falsos; igual que totes les ciutats varen ser sotmeses a un regne universal, així mateix totes les nacions cregueren en un sol Déu sobirà; i mentre els pobles foren empadronats sota l'ordre del Cèsar nosaltres, els fidels, en nom del nostre Déu i en la

---

[61] Himne de la festa de la Nativitat de Nostre Senyor i Salvador Jesús Crist.
[62] cf. Lc. 2, 1-7.

vostra encarnació vàrem ser inscrits en el registre de la divinitat. Gran és la vostra misericòrdia, Senyor, glòria a Vós!"[63]
Tot fent servir els conceptes de temporalitat i història que els mateixos Pares i els himnògrafs han utilitzat en els seus comentaris a l'Encarnació del Verb, podem ajudar el nostre esperit a contemplar el misteri d'aquest dia.
Sant Màxim el Confessor defineix un eó com a "la mesura de l'home adreçat a la vida eterna". La creació sencera existeix, està en moviment cap al seu Creador; la seva primera respiració, el seu primer ritme, el primer eó o cicle temporal ve descrit al relat dels set dies del llibre de la Gènesi de Moisès: "I fou un vespre i una nit..." El ritme harmònic del Paradís, on Déu passeja al capvespre, ha suggerit als pares una imatge de comunió perfecta. Una existència humana sense vestits de pell, on l'intercanvi amb l'exterior no té lloc, perquè tot és igualment interior i exterior, on el coneixement sí és casament, comunió de tot el creat, on l'home posa noms als éssers vius que el Senyor fa passar davant seu.

¿Com explicar que en aquest Paradís hi és prohibit el fruit d'un arbre? Només potser si reconeixem que el que vivim ara, en l'existència present, participa, sense solució de continuïtat, d'allò que la memòria no pot retenir, i que necessitem situar en algun lloc de llavors això que ara en diem lliure albir. I a més, ¿quina mena de Paradís fóra si fos un mecanisme perfecte, a l'estil dels rellotges newtonians? Llavors, mancat de llibertat –atribut diví – confondríem el Jardí de l'Edèn amb l'infern.

Un segon eó –segona manera de tendir , d'existir, de respirar s'inaugurà en sortir de l'Edèn. Es percep aquest com un "ara" continu i contínuament evanescent que intentem copsar relatant-lo, en forma de cicles mítics, o en forma lineal, sense, però, desprendre'ns del tot de nostàlgies d'un retorn a un idil·li inicial. En aquest món caigut – que vol dir separat, on l'exterior de cada sistema i de cada organisme ha esdevingut totalment diferenciat de

[63] Himne de la festa de la Nativitat de Nostre Senyor i Salvador Jesús Crist.

l'interior, i separat per alguna mena de membrana o vestit de pell – continua actuant, millor expressant-se, l'acció del Creador, acció que no va ser un acte puntual dins una temporalitat lineal, sinó un impuls que fou, és i serà, o , si volem, al que no afecten els temps engendrats per l'existència que així fou inaugurada. I que no entenem. Punt.

La ciència avui sembla dir que reconeix estructures dissipatives en un continu desequilibri dinàmic que al mateix temps que les allunya d'una mort entròpica, les fa generadores d'ordre i de durabilitat, de temps. Aquests fenòmens, tot i no contradir el principi de termodinàmica que postula l'entropia de l'univers, ja que no tenen caràcter universal, fan que aquells vestits de pell resultin així per a la ciència imprescindibles com a eina de relació que permet reconèixer i detectar "l'altre", estructura totalment allunyada, i orientar, amb un cert lliure albir, o si més no un cert i primitiu grau de consciència incipient, atribuït fins i tot a la matèria, el destí de l'existència. Així la ciència sembla reconèixer no ja un principi o llei extern als organismes vius i a les estructures físiques i químiques, sinó un impuls intern a les mateixes, part del seu propi procés d'existència que el fa irreversible i la vegada impedeix la seva desaparició en els contextos menys favorables, obrint contínuament innombrables probabilitats que els fa definitivament incontrolables per a la mateixa ciència donada la seva imprevisibilitat i originalitat extremes. Sembla que el saber humà albira quelcom com un impuls de *vida present arreu, que ho omple tot*, el mateix per cada ésser i diferent per a tots.[64]
L'inenarrable, el que no admet relat, és el nou eó que anomenem Església. Els pares en parlen d'una "penyora", de quelcom que amb el bateig – naixement a l'Església – és introduït en la nostra

[64] Potser en aquests nivells el coneixement humà forma una estructura dinàmica on l'intercanvi recíproc entre els fets experimentals, la seva observació, la seva interpretació científica i la interpretació filosòfica d'aquesta enriqueix unes i altres. No ens interessa aquí discernir cada aspecte, sinó ressaltar el que es mostra capaç de ser figura en el món d'allò que l'experiència litúrgica transmet.

existència, però no es tracta de cap "pilot automàtic", sinó potser, tot seguint amb l'analogia de la descripció científica, de la possibilitat d'aprofitar l'intercanvi – fet, en aquest cas, una sola vegada dins el nostre temps i per sempre – amb Qui és radicalment altre (el més exterior, més aliè a nosaltres i a tot el que podem copsar) amb allò que podríem anomenar finalment no-creació o no existència en el sentit d'aquesta a què ens hem referit fa un moment. Intercanvi aquest que orienta, creant memòria sense, al mateix temps, deixar perdre cap ni una de les innombrables (legió!) probabilitats que obre l'aparent caos en el que existim: la llibertat roman intacte. Fou l'Encarnació del Verb, Segona Persona de la Santíssima Trinitat consubstancial i indivisible, Déu fet home, assumint plenament la nostra naturalesa. Queda intacta la resposta al "shemà", a l'amistat amb què la Trinitat, amb la seva Paraula (Logos) ens tragué del no res primer i ens rescatà els darrers temps, deixant-nos com a penyora la vida en l'Esperit Sant, la vida *en Església.*

"Alegra't, Jerusalem, celebreu aquesta festa, tots els amants de Sió; avui és trencada la cadena de l'antiga condemna, el Paradís s'entreobre per nosaltres i la serp és trepitjada, aquella que abans va enganyar, la veu com esdevé ara Mare del Creador, abisme de riquesa, de saviesa i ciència de Déu. Aquella que portà la mort als vius, la que fou instrument del pecat, esdevé, per la Mare de Déu, primícies de salvació per al món sencer. D'ella neix un infant, Déu de tota perfecció; pel seu naixement segella la seva sorprenent virginitat; deslliga amb els seus bolquers els lligams del pecat, i, per la seva infància, eixuga els plors que Eva vessava en els seus dolors tot infantant. Exulta i dansa la creació sencera, perquè Crist ha vingut per cridar-la de nou i salvar les nostres ànimes."[65]

Que aquest contacte o intercanvi produí una total renovació de la naturalesa humana ho testimonia l'evangeli de Lluc i de Mateu[66]. I

---

[65] Himne de la festa de la Nativitat de Nostre Senyor i Salvador Jesús Crist.
[66] cf. Lc. 7, 22-24; Mt. 11, 12.

l'Església venera la senyal inconfusible, la virginitat de la Mare de Déu

Com podríem no admirar, o tota digna d'honor, el vostre infantament que ha unit la divinitat a la nostra humanitat? Perquè sense conèixer cap home, o Verge immaculada, Vós heu infantat un Fill sense pare carnal; nascut del Pare abans dels segles, sense intervenció de cap mare. En néixer de Vós, no ha sofert cap canvi, barreja ni divisió, ans conserva intactes les propietats de les seves dues naturaleses. I Vós, Sobirana Verge i Mare, imploreu-li que salvi les ànimes dels qui professen la vertadera fe i us reconeixen com a Mare de Déu[67].

El nostre temps – en qualsevol sentit que vulguem entendre aquest concepte – torna ara a tenir la possibilitat de ser καιρος temps que conté i contempla el seu escaton, no ja en un esdeveniment futur sinó en la seva dimensió present, diríem pleromàtica; cada instant cronològic, cada acte o esdeveniment de la nostra existència pot ser el temps darrer, no perquè la història arribi a un temps final, límit lineal, sinó perquè l'esdeveniment així ho manifesti en la nostra persona, i tota la creació, àngels i homes, cel i terra, celebri al nostre costat la vinguda de l'Emmanuel – Déu en nosaltres – tot i que exteriorment cap senyal extraordinària aparegui als ulls del món.

Ja i encara no

L'estança al desert després de la fugida a Egipte és l'etapa ideal de la història d'Israel, el paradigma de la tensió escatològica necessària, de l'actitud d'escolta activa, de resposta sinèrgica a l'acció eficient de Déu en la seva creació. L'estat –llegiu espai – de l'Església al món és també d'exili al desert: "I la dona fugí al desert" [και η γυνη εφυγεν εις την ερημον][68] I és també d'exili el seu temps, interval entre la Pentecosta i la Parusia, entre el "ja

[67] Teotòkion dogmàtic en el to 3, després de les estítxeres del lucernari.
[68] Ap. 12, 6.

acomplert" i l' "encara per arribar". Fou d'exili a Egipte el primer temps després del naixement, per l'amenaça d'Herodes; fou d'exili al desert el tems d'abans del bateig al Jordà; fou al desert on sant Joan anunciava al Senyor:

"El Precursor alça la veu en el desert i exclama: Prepareu els camins del Senyor i redreceu les senderes del nostre Déu tot proclamant amb fe: No hi ha d'altre sant més que el nostre Déu, no n'hi ha altre més just que Vós, Senyor!"[69]

El desert no és només el prototip de lloc hostil a Déu, refugi dels dimonis on els ascetes aniran a combatre'l, i on el Messies va portar la Bona Nova. El desert és també per l'asceta – l'hesicasta – el cor on segons sant Macari d'Egipte cal entrar per combatre el dimoni: "Mentre la gràcia no habita al cor de l'home, els dimonis repten com serps en les profunditat del cor i impedeixen a l'ànima de desitjar el bé; però quan la gràcia penetra dins l'ànima, aquests dimonis són escombrats com els núvols ombrívols ho són pel vent". Com els dracs que hi sojornaven a les aigües del Jordà.

Al desert, apagades totes les llums, somorts tots els sorolls, l'home percep el record de Déu, la memòria primigènia, i escolta i entén el "convertiu-vos" de l'inici de la predicació de sant Joan Baptista[70], el mateix dels Apòstols i del mateix Crist[71]. I és l'única conditio sine qua non per fer efectiva la presència el món diví, plenitud trinitària, al món caigut: Penediu-vos, perquè el Regne és a prop [μετανοιετε ηγγικεν γαρ βασιλεια θεου]. Aquesta presència revelada des de la sortida del Paradís sempre en imatges, "en figura", a la Teofania al Jordà és revelada en Persona, veu i forma o presència real: "Aquest és el meu Fill estimat..", teofania que revela la permanent acció creadora, transcendent a qualsevol forma de temporalitat.

---

[69] Himne de la festa de la Santa Teofania de Nostre Senyor i Salvador Jesús Crist.
[70] Mt. 3, 2.
[71] Mc. 1, 15.

La metànoia evoca μετα νοια una superació, un ultrapassar el coneixement, de totes les capacitat gnoseològiques de l'home, canvi en vistes només a la santificació, a la recuperació plena de la vida divina de la que participa l'home per naturalesa. Aquesta metànoia – conversió, penediment... - és condició prèvia i fonamental del nostre naixement a una vida nova, perquè és justament μετανοια απο νεκρων εργων, conversió de les obres mortes[72].

Al desert hi és, present, la memòria. Hi hagué un moment en què "l'home posà nom a totes les aus del cel i a tot els animals del camp però per a l'home no trobà una ajuda adequada"[73]. La Humanitat, Adam, no va trobar ajuda adient per a ell mateix, i llavors Déu[74] va explicitar, va objectivar aquest factor ja inherent a Adam des de la seva creació[75], li ho va posar al davant i Adam el reconegué com a carn de la seva carn i os dels seus ossos. I l'anomenà "ishâ" , femení d'"ish", que significa baró, "perquè del baró ha estat presa"[76]. I es reconeixen i no s'avergonyeixen l'un de l'altre. La serp – nahash – fou la primera que s'adreçà a un dels dos aspectes per separat, i parlà primer a ishâ, principi femení entès com a capacitat de passió, de voluntat de decisió, de moviment. Llavors, com diu P.Evdokimov "l'actitud de l'àngel caigut revela ja una perversió dels principis divins; la seva decisió d'adreçar-se a un dels aspectes d'Adam per separat opera un cisma ontològic". Fou només després de la caiguda quan Adam anomenà Eva a la seva muller, significant la consumació d'aquella escissió. Tot això succeïa en un temps i un espai de dimensions que no coneixem perquè no era encara el nostre temps, el temps caigut. I llavors començà la història.

Adam encara continua a posar nom a les criatures, als fenòmens, a les presències que captiven la seva ànima. La paraula és eina en

---

[72] Hb. 6, 1.
[73] Gèn. 2, 20.
[74] Gèn. 2, 21.
[75] Gèn. 1, 27.
[76] Gèn. 2, 24.

mans de l'home que escodrinya l'univers. Posar nom és atorgar significat, i això, comprendre i construir món, a la manera dels homes. Anomenar és encara invocar la "presència", rescatar del flux, del canvi, de l'anorreament anunciat a cada cosa. Així, rescatades del món de les apariències, de les opinions, les coses s'instal·len en l'univers humà – eternitat abstracta, racional o estètica -, on poden gaudir de certa existència o capacitat d'actuar. Però l'home continua sense trobar nom per a ell mateix. Per això, l'eina que construeix és metàfora que explica el que no sap dir de si mateix; a través de les seves eines revela la construcció del seu propi món. La ciència avui sembla que allibera l'home d'una esclavitud: ja no creu poder posseir allò que anomenava "la veritat"; el seu discurs no pretén una eternitat ni una immutabilitat, el seu caminar és un "avançar per un oceà d'incertesa a través d'arxipèlags de certitud".

L'expressió evangèlica, l'expressió del kerygma, en canvi, no coneix els límits del discurs racional, tot i que utilitza els seus recursos, arguments i eines; per això l'antinòmia és present en anomenar els misteris: Déu triúnic, Home i Déu, verge i mare, transcendent i immanent. Alliberat de la presó metafòrica, el logos del kerygma en tant que participa del Logos diví esdevé co-creador, suscitant vida, no congelant presències en un univers mental, en una eternitat intel·lectual d'immutabilitat, dins un regne de mort.

Per la unió íntima entre Adam i Adamâ – la Humanitat i la Terra vivent d'on fou presa – la caiguda de l'home suposà la de tota la creació. Així com l'Encarnació del Verb és la renovació de la naturalesa humana, el sis de gener, el bateig de Jesús – Crist per sant Joan al Jordà ens aporta la renovació, a partir de l'aigua, de tota la creació. Aquesta renovació, però, no és una substitució ni un afegiment de quelcom estrany que hi mancava, sinó la manifestació de l'acció trinitària des de les fonts mateixes de la creació. Aquesta acció torna visible la realitat profunda del món creat.

"Aquell que es revesteix de la llum com d'un mantell, s'ha dignat esdevenir com nosaltres, per nosaltres; en un dia com avui es cobreix de les aigües del Jordà, no pas perquè tingui necessitat de

purificar-se, sinó per oferir-nos en Ell mateix la renovació. Meravella! Sense flama Ell refon i novament refà, sense destruir, salva els qui en Ell són il·luminats, Crist, Déu nostre, el Salvador de les nostres ànimes."[77]

"A les aigües del Jordà el Senyor, Rei dels segles, torna a crear Adam que s'havia deixat corrompre, aixafa els caps dels dracs que s'hi havia amagat, perquè s'ha cobert de glòria."[78]

Efectivament la creació revela aquest dia la seva veritat com a Regne de Déu, i les aigües deixen de ser refugi de dracs hostils a l'home, per mostrar-se de bell nou com a element generador de tot allò que viu i respira. La capacitat generatriu de les aigües, element primordial humit, junt a la seva capacitat indiferenciadora, de retorn al caos, és present, com a moltes cosmogonies, també a la del poble d'Israel[79]; i també és un element present de manera especialment significativa a la seva història: el pas del Mar Roig[80], l'entrada a la Terra promesa a l'inici de la conquesta[81]; és, per últim, un element sovint lligat a teofanies[82]. En tots els casos senyala bé el poder de Déu present a la seva creació – i susceptible de fer-se manifest al poble amb el concurs d'un escollit de Déu, profeta o jutge -, bé un punt d'inflexió clau en l'esdevenir històric, esdevenir sempre escatològic, sempre la capacitat perpètua de renaixement, l'Esperit Vivificador, el Logos creador.
"El Crist és batejat, ressorgeix de les aigües, i junt a Ell fa sortir el món; veu obrir-se els cels que en altre temps Adam tancà per a ell i als seus descendents. De la seva divinitat l'Esperit és el testimoni, puix acut al seu igual; i la veu del Pare davalla del cel, perquè és

---

[77] himne de la festa de la Santa Teofania del Nostre Senyor i Salvador, Jesús Crist.
[78] id.
[79] Gén. 1, 1-3 i 6, 13, i 7, 11.
[80] Ex. 14, 15 – 29.
[81] Jos. 3, 7 – 17.
[82] Ex. 15, 22; 16, 1; 3R. 1, 8; 30, 39; 4R 2, 6 – 14 i 2, 19 – 22, i 5, 9 – 14; Jut. 6, 36 – 40.

d'on procedeix l'objecte del testimoniatge, el Salvador del les nostres ànimes."[83]

De la mateixa manera que des de l'Encarnació tot temps pot ser el darrer, des del bateig al Jordà, tot lloc, tot espai pot esdevenir Reialme de Déu, mostrant-se també la seva qualitat pleromàtica.

Quaranta són els anys que passa Israel al desert, i els dies que dejunà Jesús Crist després de ser batejat al Jordà, abans de ser temptat pel diable; la santa quarantena prepara la Pasqua. La festa de la Candelera, el Sant Retrobament – Hipapante en grec – el 2 de febrer, es celebra quaranta dies després de la Nativitat del Senyor. Quaranta dies després del seu naixement en la carn, Jesús Crist, complint allò que disposava la Llei per als infants que obren el si d'una mare, és presentat al Temple. El verb esperar conjuga el temps, és en certa manera el verb del temps. Israel espera la vinguda del Senyor, del Messies, i els seus profetes saben que aquesta espera transcendeix qualsevol mesura cronològica. Des de la sortida de l'Edèn l'home – Abraham o Moisès – no havia vist Déu més que "en figura", a través de les ombres de les aparences. Ara Simeó i Anna tornen a veure Déu, i el veuen en la seva carn, i el tenen als seus braços. El vell Israel que ha estat fidel a la promesa del Senyor és ara glorificat i transcendeix els propis límits com a poble per atorgar a totes les nacions la llum que a través d'ell s'escampa arreu segons la voluntat divina. Jesús Crist, tot i ser Déu, es sotmet voluntàriament a la Llei dels homes; Maria, veritablement Mare de Déu, com a mare presenta el seu Fill al temple; el delme pagat al temple pel seu rescat fou imposat per la Llei quan els descendents de Leví s'ocuparen del servei al temple. Després del levirat, el Sacerdoci del Crist substituirà qualsevol altre sacerdoci. I per tot això l'ancià Simeó, després de beneir Maria pronuncia aquestes paraules: "Aquest està posat per caiguda i elevació de molts a Israel - i a tu una espasa et travessarà l'ànima! – a fi que quedin al descobert les intencions de molts cors"[84]. ¿Què comporta

[83] id.
[84] Lc. 2, 34 i 35.

rebre el Messies als nostres braços, acceptar la llum que il·lumina les tenebres, que descobreix l'interior dels cors? Fins i tot l'Església, l'Esposa, l'escollida, la Tota Santa, és travessada per l'espasa, viva al mig del món, fent el seu camí dins la història, encarnada, ella també rep, igual que el món, el seu temps, la seva espera. Perquè acomplert el temps marcat dels seus dies, "mil dos-cents seixanta dies" [ημερας χιλιαις διακοσιας εξηκοντα][85] , just la mida de la preparació, el que l'ha estat esmerçat per la seva conversió, es presentarà davant el tron de l'Anyell.

La santedat

Hi hagué un moment en aquest temps, i en el relat de la història de la humanitat, en què Maria, nova Eva, persona humana, digué amén a la proposta de l'àngel enviat per Déu. I la proposta no era altra que la divinització de l'home. Proposta que ja sentí l'antiga Eva en boca de la serp; llavors, però, implicava contradir la voluntat de Déu. Ara, a la proposta de l'àngel Gabriel, Maria respon "faci's segons la vostra voluntat" κατα τα ρημα σου i al seu si rep Aquell que cap lloc no pot contenir: El miracle que els homes admiraven al temple, com a sacralització de l'espai, es produeix definitivament, "per l'eternitat" en la carn humana, malgrat el seu estat sotmès a la corrupció i a la mort.

"La vinguda en mi del Santíssim Esperit ha santificat la meva ànima, ha purificat el meu cor, ha fet de mi un santuari que conté Déu, un tabernacle ornat divinament, un recinte espiritual, i la pura Mare de la Vida".[86]

Maria és ara, i només ara, la Tota Pura, ja que en pronunciar el seu amén, l'Esperit habità en ella, fent-la ja per sempre intocable pel pecat i la corrupció. Tota Pura, res no la separava ja del Regne. La

---

[85] Ap. 12, 6.

[86] Himne de la festa de l'Anunciació de la Mare de Déu i sempre Verge, Maria.

seva decisió de fer-se esclava –δουλη– li donà la vertadera llibertat, la llibertat que només té lloc i sentit en la voluntat de Déu. L'Església Ortodoxa no ha confessat mai el dogma de la immaculada concepció, com tampoc ha rebut la doctrina del pecat original. I aquí rau el fonament de l'antropologia cristiana; Déu no es prepara una carn distinta de la carn de la humanitat, carn que patia les conseqüències de la transgressió d'Adam, i que per això romania en l'estat caigut i sense possibilitat de sortir-ne per ella mateixa. Carn, però, lliure segons la imatge divina, capaç de, voluntàriament, respondre a la sinergia divina. I el Verb de Déu s'encarnà de Maria, la verge: La dona, Maria, nova Eva, havia d'ésser qui amb el seu "fiat" respongués al "Fiat" creador de Déu. I així Maria acompleix el paper primigeni d'Eva, extreta per fer costat a Adam, per ser la distància sense la qual no és possible el diàleg, l'intercanvi, per ser l'alteritat necessària a Adam per poder sortir de si mateix i rebre l'altre, rebre Déu.
Si l'Amor de Déu preveié en el seu pla redemptor, de salut, la seva concepció en una carn humana, el seu naixement d'una dona, llavors podem parlar d'una gràcia reservada especialment a Maria, gràcia, però, condicionada al fiat humà. La kenosi divina és tan desmesurada als nostres ulls que implica aquest sotmetiment a la voluntat de l'home. Voluntat significada en Maria com abans en Eva; i així ho veuen els Pares des de Sant Justí el filòsof i sant Ireneu de Lió. Nova Eva també perquè la seva maternitat virginal, la seva nova maternitat engendrà una nova humanitat, en el Crist, una nova generació que pel Crist es fa filla de Déu per adopció, una humanitat nova que ja es pot anomenar Església perquè no és altra que la realització del Regne de Déu en el temps. Així ho descriu l'àngel que anuncia la bona nova a Maria: "i l'Esperit de Déu et cobrirà amb la seva ombra" La shekinâ divina és des del desert, i després al temple, la presència de Déu, l'habitació de Déu en mig del seu poble. Maria esdevé temple de l'Esperit Sant, per tant Església, i de la seva carn pren carn el Crist.

- *"No hi ha cap príncep sortit de Judà, ara ha arribat el temps en què apareixerà l'esperança de les nacions, el Crist; però tu, ensenya'm com l'infantaré, tot sent verge".*

- *"Busqueu saber de mi el mode de la concepció, o Verge, però és inexplicable; és l'Esperit Sant que, cobrint-vos amb la seva ombra, ho obrarà amb el seu poder creador".*

- *"Que una Verge havia d'infantar, heus ací el que he après del profeta antic que predia l'Emmanuel; però em queda saber com una naturalesa mortal suportarà ser barrejada a la Divinitat".*

- *"L'esbarzer que rebé la flama sense consumir-se, o Verge plena de gràcia, us ha explicat l'inenarrable misteri que us ateny; després del vostre infantament, o Pura, restareu sempre Verge".*

- *"O del tot brillant per l'esclat del Déu totpoderós, o herald de la veritat, Gabriel, digues en tota veritat: com restant intacta la meva puresa infantaré en la carn el Verb incorporal?"*

- *"Amb respecte, com un servidor davant la seva Reina, m'estic davant vostre, i, per temor, em guardo de voler comprendre, o Verge. Com la rosada damunt el velló, així davallarà sobre Vós el Verb del Pare, segons el que Ell ha trobat bo".*[87]

En Maria s'acompleix, el dia de l'Anunciació – que l'Església commemora nou mesos cronològics exactes abans de la Nativitat del Nostre Senyor - la manifestació personal plena del que revela tota festa, tota litúrgia: l'esdeveniment acomplert a l'espai i el temps caiguts és també un estat general ontològic de l'home i del món que serà perfectament real i permanent en el Reialme diví. La plenitud de gràcia de Maria inaugura la nova humanitat. ¿Què és aquesta plenitud de gràcia sinó la manifestació de la glòria de què l'home és capaç com a criatura personal creada per Déu, enterbolida en el nostre estat actual , i que en el Fill de Déu encarnat es manifesta sense ombres?

Sí, la persona, no està circumscrita al temps i l'espai físics definits dins el món caigut; tenim certament un temps i un espai propis com

[87] id.

a creatures[88], i l'estat actual de pecat, ens fa opacs a la Llum divina; tanmateix, pel bateig, rebem de nou la capacitat de manifestar aquesta Llum, i així participar de la divinitat, de la Gràcia increada.

La nova realitat i l'antiga conviuen, són presents, no al mateix temps, doncs la nova no és mai circumscrita cronològicament, però sí amb una certa sincronia, de manera que la nova revela sacramentalment la naturalesa de la vella i la fa participar del seu caràcter misteriós. De la mateixa manera la Festa, símbol litúrgic, fa participar els fidels de la realitat invisible i espiritual, tot oferint "una visió i un coneixement que és aspiració i set d'espiritualització perfecta"[89]. És aquest el sentit original del símbol (συν βαλλω) □ □ □ allò que reuneix, sense substituir ni figurar, no oposat a la realitat que senyala i amb la què no pot compartir la presència, no representant, ni significant, ni causant, sinó essent aquella expressió única possible en les condicions actuals i que revela sense esgotar mai la realitat de la qual és epifania.

I el Crist mostra abans de la seva darrera pujada a Jerusalem, als deixebles escollits, aquesta realitat essencial de la creació, aquesta qualitat divina. Succeí a la muntanya del Tabor, i davant dels tres deixebles estimats, Pere, Jaume i Joan. Realitat essencial, però sotmesa també a una certa dilació en la nostra realitat: "No digueu res a ningú fins que el Fill de l'home hagi ressuscitat"; i ""Moisès i Elies parlaven de la mort que havia de patir...." simultàniament la

---

[88] "Només Vós sou Immortal, Vós que heu creat i format l'home, terrestres com som hem estat formats de la terra i a aquesta mateixa terra hem de retornar tal com ho heu ordenat, Vós que m'heu creat i m'heu dit: "ets pols i a la pols tornaràs"; allà on nosaltres els homes anirem tots, transformant els plors funeraris en cants d'Al·leluia! Al·leluia! Al·leluia!" "El meu principi i la meva substància vingueren d'un ordre vostre. Heu volgut en mi una naturalesa al mateix temps visible i invisible. Amb terra heu format el meu cos; m'heu donat una ànima pel vostre alè diví i vivificant, oh Crist, feu reposar el vostre servent/a al sojorn dels vius i a les estances dels justos." *Himnes de l'ofici d'enterrament.* Cf. també 1Tes. 4, 13-17 i Jn 5, 24-30.

[89] A. Sch.: *L'Eucharistie...* pàg. 33.

Creu i la glòria; simultàniament els deixebles són embolcallats per la llum i la perceben amb els seus sentits, i cauen bocaterrosa, incapaços de veure-la directament. No hi podien romandre; Pere no sabia que es deia: la llengua humana pronuncia mots com d'un infant que encara no sap parlar. I només així és com coneixem l'Església, i el Cristianisme, sacramentalment, i com a penyora de quelcom que no podrem conèixer sense l'acceptació voluntària del Gòlgota. Aquí i ara, en l'exili de la història és on podem iniciar el camí d'ascensió cap al Reialme, camí que passa necessàriament per la dissolució de la matèria, per la davallada als inferns.

"Glòria a Vós, que ens heu mostrat la Llum!" proclama el sacerdot abans de què el cor canti la Gran Doxologia al final de l'ofici de Matines. la Llum és la vibració més subtil i més ràpida que pot copsar la percepció humana. "L'espai no existeix sinó per la llum que fa d'ell la matriu de tota vida" "L'ull no percep els objectes sinó la llum reflectida per ells. L'objecte no és visible sinó perquè la llum el fa lluminós. El que es veu és la llum que s'uneix a l'objecte, allò que el desposa en certa mesura i pren la seva forma, que el figura i el revela."[90] La llum fa present tot ésser, i li dóna la possibilitat d'esdevenir objecte de percepció d'un altre subjecte, i així neix la possibilitat de comunicació. Les tenebres són absència de llum i soledat extrema, on "cap mirada es creua amb altra". Adam i Eva s'amaguen, es cobreixen de foscor, conscients del rebuig de la llum. Judas no suporta la llum que omple el cenacle i surt fora; Jesús sortirà poc després per inundar de Llum les tenebres. L'ascensió de la vida biològica a la cultura, i d'aquesta al culte i a la litúrgia té un graó on es produeix un canvi qualitatiu, essencial, ontològic, on la vida – bios - es fa transparent a la Vida – zoé – on els logoi creats, entelèquies interiors dels éssers personals, es fan transparents al Logos Diví. Si no podem tancar el kerygma dins les coordenades espai temps, tampoc la divisió objecte / subjecte li és vàlida. I fins i tot la vida apareix com a única i sola manera d'existència, i no deixa lloc a cap substància inert.

---

[90] P. Evdokimov: *El arte del icono. Teologia de la bellesa*, pàg. 11; Publicaciones claretianas, Madrid, 1991.

Segurament la vida biològica, abismada la mirada de l'home en el miracle de la reproducció, vol afirmar-se com a única vida, i es separa de la Vida. Tota la realitat humana, cos i ànima, els mateixos sentits, la percepció, participen de la Llum al Tabor. "Llavors els justos brillaran com el sol al Regne del seu Pare" (Mt, 13, 43)...

Els llocs sants

Amb l'entrada de nostre Senyor a Jerusalem ens apropem a la teologia de l'espai, dels llocs sants. Parlem de sant sempre en el sentit de ser transparent a les energies divines, i en aquest sentit d'una acció gratuïta de Déu per la qual manifesta la seva glòria. Si Déu entra, penetra pren possessió de la construcció humana, la tenda, el temple..., o es fa present a la visió de l'home en un indret determinat, no podem deixar de pensar que en aquesta construcció, en aquesta actitud que permet la visió n'hi ha una resposta, un amén, a l'obra divina. No és l'home que sacralitza mitjançant ritus o pregàries, sinó que tot el que és creat ja participa del Creador, i l'home el que fa és l'esforç d'elevar-se, d'orientar-se, per tal de reconèixer la Santedat a partir de la santedat que li és pròpia com a creatura.

El lloc primordial, el Paradís, és normatiu de tot lloc o espai eixit de Déu i vivint en Déu. El trencament d'aquella unitat paradisíaca és el primer exili i marca tota la realitat del nostre eó, i en ell s'instal·la l'Església. La primera consciència del desig de retorn la tenim en Abram que sortí de la seva terra per anar a cercar la Terra que el Senyor el prometia. Tota l'escatologia d'Israel és aquest camí de retorn: Egipte, el desert, la terra de Canà, la defensa dels enemics exteriors, fins a David; després de Salomó, l'exili a Babilònia, el retorn i la reconstrucció de la muralla i el temple, la lluita per l'alliberament...

L'anfictionia del poble jueu des de la conquesta i durant el temps dels jutges, no coneix altra sistema polític que la confederació de les dotze tribus, i l'únic lloc de reunió serà a Silo, on residia l'Arca de l'aliança, a una tenda, com durant l'estada al desert. Jerusalem fou la capital del regne d'Israel només a partir de David, que la

conquerí als cananeus; i la ciutat no tenia tradició dins el poble d'Israel. Fou el traslllat de l'Arca de l'Aliança el que atorgà a la capital el sentit sacre que a partir de les hores tingué. Des de les hores Jerusalem fou l'únic lloc on oferir sacrificis, l'únic temple.

La construcció d'una ciutat té relació amb el fet d'ordenar, d'establir un ordre racional, lògic, en l'espai en què habitem; en Plató i Aristòtil té a veure amb la llei, l'ordre; és, en definitiva, l'estructura que permet superar, no només el caos en l'espai, sinó també l'estructura de clans o tribal antiga, lligada a l'oligarquia com a forma de govern, i així elevar l'home a una categoria superior, la de ciutadà; una de les possibles etimologies de ciutat és de *cieo*, verb llatí que significa posar en moviment, provocar o excitar; així el ciutadà és aquell que en certa manera surt del caos d'una certa manca d'identitat en ser designat, mogut cap a un estat diferent on la llei regula les relacions i les accions.

Però fou l'entrada de Jesús Crist a lloms d'un pollí fill de somera el que féu de Jerusalem la ciutat Santa, i els llocs sants, el Gòlgota, Getsemaní... ho són per la presència de Déu en ells.

L'home ha buscat sempre el "cànon" per bastir la ciutat, el Temple, l'Arca, fins al punt de què el constructor esdevingué sinònim d'iniciat, de coneixedor dels misteris. Però qui té el poder de destruir i tornar a edificar el temple en tres dies?[91] I, ¿qui de nosaltres hi era quan foren fixades les mesures de les aigües, del cel i de la terra i els seus fonaments?[92] Qui erigí la Jerusalem que baixà del Cel, la que fou mesurada amb el μετρον καλαμον χρυσουν[93] la canya de mesurar d'or? I com entrar en aquesta Jerusalem Santa Celeste? Quina força, quin poder podrà fer que els fills d'Israel posin els seus mantells a terra i agitin branques d'olivera i palmes tot aclamant "Beneït el qui ve en Nom del Senyor"? La pregària com a cim de tota activitat ascètica, del

[91] cf. Jn. 2, 18-22.
[92] Jb. 38, 4 i ss.
[93] Ap. 21, 15.

podvig, del combat espiritual, és participació a l'Existència divina per la força de l'Esperit Sant. ¿Com resistir la visió de la nostra naturalesa abismada dins la tenebra del pecat sense desesperar? ¿Com resistir la contemplació de la glòria que ens ha estat preparada sense que l'orgull serpentejant i astut s'apoderi d'ella just en el moment del part? Després de la Santa Quarantena, de la Gran Quaresma, la resurrecció de Llàtzer a Betània, festejada el dissabte abans del diumenge de Rams, ens prepara per tal de, amb la pregària de Sant Efrem realitzada plenament, (amb la nostra naturalesa - cos, ànima i esperit - humanitat *perfeta* per a la seva funció) ser cristòfors, portadors del Crist, "com una núvia parada per al seu espòs": Castedat, humilitat, paciència i caritat; adorar Déu en esperit i en veritat.

"Sió, alegra't: el Crist el teu Déu regna pels segles; és el Salvador humil i dolç, tal com està escrit, és just i ve a rescatar-nos; damunt l'ase trenca l'orgull dels cavallers, l'audàcia dels guerrers incapaços de cantar: "Totes les obres del Senyor, beneïu el Senyor".[94]

Serà a una samaritana a qui Jesús Crist s'adreçà i tot reprenent les profecia de Jeremies li parlà d'adorar Déu en esperit i en veritat, a l'interior del cor. Fins aleshores la muntanya, l'arbre, una roca, un tabernacle, el mateix desert, i el poble foren l'espai de la teofania, de la manifestació de Déu als homes. La presència divina en el cosmos es deixava sentir en cada una d'aquestes experiències del poble escollit, d'Adam que era fidel al Senyor. Després de l'Encarnació, quan el temps i la història i l'espai d'aquest món ja no són obstacle per la manifestació de Déu, quan Maria ha donat el seu consentiment lliure a l'obra de Déu, quan l'ancià Simeó acull als seus braços l'infant diví, el Verb fet carn, ha arribat l'hora en què Déu serà adorat "en esperit i en veritat". Perquè el món torna a ser el Paradís quan l'home pren la seva responsabilitat com a "jardiner" i sap que tret del no res i portat a l'ésser, no té altre existència fora de fer viure realment la semblança amb el seu Creador.

---

[94] Himne de la festa de l'Entrada de Nostre Jesús Crist a Jerusalem.

Per un costat hi ha les fanies, on es manifesta la llibertat de Déu, i l'arbitrarietat als nostres ulls de l'acció de la gràcia. Per altra els treballs i els dies de l'home, que s'afanya amb les eines del seu esperit per orientar la seva acció, per fer de la seva ciutat i de la seva estança la imatge del món creat per Déu, per copsar o per controlar o per administrar la santedat, la gràcia, allò que reconeix com a sagrat. Per altra, encara, el desert, lloc d'exili voluntari de l'home que veu el seu pecat, la distància entre ell i el seu Creador i Salvador, el lloc de penitència doncs, lloc propi de l'Església, prototip que fou per a Israel. Com fer de jardiners al Paradís? La cobdícia i la supèrbia hi són sempre! Només és assimilable per la nostra raó si des d'una postura existencial entenem l'home com a esdevenir. I així, amb sant Joan Damascé podem llegir al verset 16 del segon capítol del llibre del Gènesi: "procura pujar a mi, al Creador, a través de totes les creatures i cull-ne un sol fruit, cull-me a mi, que sóc vida veritable. Veges que tot et doni fruit de vida i posa't en la naturalesa de les coses pel fet de participar de mi"[95] La temptació fou preguntar-se: Per què no sóc ple, definitiu, acabat? Quina necessitat tinc d'esdevenir altra cosa? No sóc ja prou diví? Tastar d'aquest fruit fou voler l'exili.

Durant la Gran Setmana de Passió el temps i els temps semblen acordar una sintonia especial. Els set dies de la setmana cronològica caminen al ritme de Jesús Crist des de l'entrada a Jerusalem, la cena, la presó, la passió, la crucifixió i el sepulcre. "pels fidels la vida deixa de ser només terrestre en aquests moments". Els tres primers dies als oficis són llegits els Evangelis sencers, fins l'inici de la Passió; el Dijous l'Església anomena l'ofici litúrgic "del promès", i recorda el Judici Final. La cena mística, les dotze tribus, tot Israel, el poble de Déu sencer, al voltant de la taula; el Senyor renta els peus dels deixebles; l'estança del cenacle és Llum, és Amor, comunió amb Déu: realització de la fita per la qual el món va ser creat. Cada Divina Litúrgia Eucarística l'Església viu la

[95] Joan Damascè, *Exposició acurada de la fe ortodoxa*, Ed. Proa, col. Clàssics del cristianisme, pàg.76.

realitat del Regne. El divendres el relat de la passió, la creu i la mort; la soledat de l'Home a Getsemaní.

Hauríem de reconèixer com a una de les aportacions cabdals de la cultura d'Occident el dibuix precís de la soledat de l'home, soledat no egòlatra sinó paradoxalment lligada a tot el cosmos: atzar, caos, irreversibilitat, inconsistència... comunió impossible, llunyania desmesurada, soledat quasi moment anterior al desig perquè ni aquest és ja possible. El cristocentrisme del món cristià occidental, per sobre del trinitarisme d'Orient, o de la Passió del Crist per sobre de la seva Resurrecció, no deixa de tenir aspecte de projecció de la pròpia imatge de l'home crucificat, sacrificat, sofrent perquè no pot deixar de sacrificar-se i patir per un cosmos en darrer terme sense sentit, amoral, fortuït. Si alguna cosa de la nostra cultura, que tantes senyals dóna ja de què aviat no hi serà, podria salvar-se per a l'experiència de la humanitat és potser haver aconseguit dibuixar amb tanta precisió aquesta experiència de la soledat de l'home, soledat absoluta, irresistible. I aquesta mena de soledat és l'única capaç d'obrir-se a la fe nua, sense pactes, hipoteques, compromisos... És l'experiència també del μοναχος, del monjo, de l'hesicasta al mig del món. És el plor de Pere en negar tres vegades al Senyor, és la silenciosa compassió del cireneu en el camí del calvari, és la soledat de Getsemaní i de la Creu; és també, ai!, la de l'Iscariot en el camp de sang.

I des de la mitja nit del dissabte, la vetlla del sepulcre, fins que la Llum brilla des de dins el santuari inundant el món i l'Església proclama amb una sola veu: Crist ha ressuscitat!.
Que ningú dubti que tot això és experiència de vida; el cristianisme, l'Església, no és cap "oficina per a la salvació" amb plans a mida individuals o col·lectius! Però per a qui es qüestiona la naturalesa divina de Jesús de Natzaret, per a qui no reconeix una mínima experiència del misteri de la caiguda... quin sentit té tot això? No puc deixar de pensar que Déu mateix "s'enamorà" (com ara jo mateix, Déu em perdoni!), d'aquests estat, d'aquesta inexperiència de la humanitat, i aquest Amor li féu despullar-se fins a prendre la nostra carn mortal al ventre d'una dona. El coneixement a l'Església el dóna l'experiència, i l'experiència necessita de la

metànoia, i aquesta és necessàriament kenosi. La nostra metànoia només ho és si és kenòtica, i això és el sol misteri de "l'amor al proïsme com a un mateix", i per amor a Déu (o perquè Déu ens estima!) Amor que té el seu fonament ontològic, real i cognitiu en l'Amor de les Persones Divines, no en cap concepció dels idealismes humans. En parlar de l'experiència de la caiguda hem d'entendre que ens referim a la certesa d'un estat anterior, anomenat Paradís a la Tradició, i que no és una dada simplement i només psicològica, o mítica d'una edat d'or, o poètica d'un món idíl·lic i utòpic, no és el a-topos on situar frustracions i esperances... Potser el que confon és precisament prendre com a referència de la caiguda un paradís d'utopia a l'estil de les filosofies, i no l'experiència eclesial, litúrgica i eucarística. Efectivament, la benedicció donada a la Litúrgia eucarística salva el món, ja que fou per la mateixa benedicció (mot compost de bé i de paraula) de Déu que el món fou creat.

L'experiència litúrgica no és altra que l'experiència del cel: els enviats pel príncep de Vladimir de Kiev per trobar una religió adient al seu Estat, tornaren a la Cort segurs de que a Sta. Sofia de Constantinoble havien reconegut el mateix cel. El sacerdot, a l'inici de la celebració de la Divina Litúrgia, disposa les parcel·les de la pròsfora, el pa de l'ofrena, damunt el disc, al voltant de l'Anyell: els Apòstols, els Pares, els Profetes, els Sants, tots els que ens han precedit, i els vius i els difunts que commemorem, i en primer lloc la Mare de Déu i sempre Verge, Maria. A la Gran Entrada seran transportats en processó fins a l'altar, mentre el cor entona els Cant dels Querubins. L'oració d'acció de gràcies acaba amb aquestes paraules: "commemorant aquest manament de salvació i tot el que ha estat fet per nosaltres: la Creu, la Tomba, la Resurrecció al tercer dia, l'Ascensió als cels, el Tron a la dreta, el segon i gloriós Adveniment, el que es vostre venint de Vós, us ho oferim en tot i per tot"[96]. Pujats al cel amb i en Crist, pel sacrifici d'amor de la seva vida que és la nostra vida, ens adrecem al Pare per demanar-li que faci davallar el seu Esperit Sant damunt nostre i damunt els

[96] Divina Litúrgia de sant Joan Crisòstom.

dons que li oferim. Des del dia de l'Ascensió la naturalesa humana seu a la dreta del Pare, i amb ella tota la creació amb la que fou afaiçonada. Els Apòstols i els deixebles en foren testimonis a la muntanya de les Oliveres: el Teantropos, el Déu-Home pujà la nostra naturalesa als cels, ja unida per sempre a la Hipòstasi divina de la Segona Persona. Des d'aquest dia el cel i la terra es toquen i l'abisme infinit que obrí el pecat d'Adam ha estat tancat de nou. Amb el Crist com a cap, la unitat de la humanitat, el Cos de Crist, torna a mostrar la imatge a la qual fou creat. L'Esperit Promès vindrà per a fer possible la realització de la semblança.

"El Senyor ha pujat als cels per enviar el Paràclit al món. Els cels preparen el seu tron; els àngels quedaren admirats veient un home per damunt d'ells. El Pare acull aquell que té eternament al seu si. L'Esperit Sant dóna aquesta ordre als àngels: Aixequeu les vostres portes, prínceps. Piqueu de mans totes les nacions perquè el Crist ha pujat allà on ja era abans.

Senyor, quan els vostres Apòstols us veieren aixecat per damunt dels núvols, en mig de les seves lamentacions i de les seves llàgrimes, oh Crist vivificant, foren plens d'abatiment i en mig dels plors deien: Mestre, no ens deixeu orfes, a nosaltres que ens heu estimat amb compassió, els vostres servidors, perquè sou l'Amic de l'home. Ans, com ho heu promès, envieu-nos el vostre Esperit Sant que il·lumina les nostres ànimes.
El Senyor digué als seus deixebles: Resteu a Jerusalem, i us enviaré un altre Paràclit, que comparteix el tron del Pare i que és digne del mateix honor que jo; mireu-lo planant als cels i avançant damunt un núvol lluminós."[97]

La plenitud dels temps

Assajarem ara de tornar al centre de la nostra tesi: quan actuem per referència als sistemes de poder i de saber del món, la nostra

[97] Himnes de la festa de l'Ascensió de Nostre Senyor.

actuació, en tant que membres de l'Església, no pot ser res més que litúrgica.

L'expressió més notable i ben diferenciada d'aquesta acció està descrita als Actes dels Apòstols:
"En acomplir-se el dia de la Pentecosta, es trobaven tots plegats en un mateix lloc. (...) Els aparegueren unes llengües com de foc, que es destriaren i es posaren sobre cada un d'ells. Tots foren aleshores omplerts de l'Esperit Sant, i començaren a parlar en altes llengües, segons que l'Esperit els donava d'expressar-se."
[και εν τω συμπληρουσθαιτην ημεραν της πεντηκοστης ησα ν παντες ομου επι του αυτου (...) και ωφθησαν αυτοις διαμε ριζομεναι γλωσσαι ωσει πυρος [και εκαθισεν] εφι ενα εκαστ ον αυτων και επλησθησαν παντες πνευματος αγιου και ηρξα ντο λαλειν ετεραις γλωσσαις καθως το πνευμα εδιδου αποφθε γγεσθαι αυτοις.][98]

Fou el vuitè dia de la setena setmana després de la Pasqua, arribada la plenitud dels dies de la pentecosta, la festa que Israel celebrava *set setmanes comptades des del moment en què hom havia començat a posar la falç al blat, amb les sitges curulles de gra, tots aplegats al mateix lloc volgut per Déu i allà on tots eren plenament feliços*.[99]

Fixem-nos com el llibre dels Actes dels Apòstols descriu el caràcter litúrgic de l'actuar de l'home: en primer lloc aquest actuar es situa a l'escaton[100], als darrers temps; efectivament, des del començament del relat, amb la profecia de Joel, el dia del Senyor és present. En segon lloc, la paraula humana es posa al servei del kerygma, de l'Evangelios[101], i els deixebles, plens de l'Esperit Sant, esdevenen testimonis, μαρτιρες[102]. Finalment, el testimoniatge és la

[98] Act. 2, 1-4.
[99] Deut. 16, 9-15.
[100] Acct. 2, 17.
[101] Act. 2, 22-25.
[102] Act. 2, 32.

predicació de la conversió[103] – μετανοια – i el bateig, tot renovant la promesa de l'Esperit[104].
Tota acció dels membres de l'Església al món es situa més enllà del decurs del temps cronològic i històric; això vol dir que, encara que visible i completament real per al món, els paràmetres de l'espai i el temps caiguts no la constrenyen. Tots els que hi eren presents escolten i veuen l'obra de l'Esperit, però no tots ho entenen[105]; les diferents procedències i idiomes dels homes no són obstacle per l'acció de l'Església, però la seva recepció depèn de cada un dels oients, de llur actitud. De la mateixa manera, és una acció que manifesta la veritable dimensió de la història, que la revela sacramentalment com a gresol on té lloc la salvació. Així, per l'obra de l'Església el món és jutjat, i aquest no és un judici per l'eternitat, sinó il·luminació del seu present en el seu transcurs.

L'única explicació del fenomen que el món veu i sent és la profecia de Joel[106]. I tot seguit l'Apòstol Pere continua adreçant la paraula per proclamar que Jesús Crist és el Messies esperat per Israel, i que ha ressuscitat dels morts i ha donat acompliment a les Escriptures. Des d'ara l'Església és Església dels màrtirs, dels testimonis, i l'única proclamació de la paraula és el kerygma evangèlic. El contingut de tota paraula que brolla de l'Església és l'economia de la salvació, tota paraula que l'Església ofereix al món és la continuació sinèrgica amb l'economia de Salvació de la Santíssima Trinitat; és continuació de l'obra de redempció del Crist i de l'obra de santificació de l'Esperit Sant. Per això per la paraula els deixebles conduïren a la conversió només aquell dia tres mil ànimes[107].

Les llengües altre temps confoses a causa de l'audàcia dels constructors ara són curullades de saviesa pel gloriós coneixement

---

[103] Act. 2, 38.
[104] Act. 2, 41.
[105] Act. 2, 11-13.
[106] Jl 3, 1-5.
[107] Act. 2, 41.

de Déu; antany el Senyor condemnà els impius per llur pecat, ara el Crist mitjançant l'Esperit il·lumina els pecadors; antany s'esdevingué la divisió de les llengües com un càstig: ara es renova l'harmonia entre elles per a la salvació de les nostres ànimes[108].

El do de llengües atorgat als deixebles ens fa saber el retorn de la paraula a l'estat primordial, al Paradís. La paraula és altra vegada portadora de la Paraula, del Logos, és kerygma, Evangelios. En boca dels deixebles, plens d'Esperit, esdevinguts testimonis de la Resurrecció, la paraula no és el fil que teixeix la construcció d'un univers a mida de l'home, sinó el receptacle de les energies divines gràcies a les quals el món, l'univers, continua essent el tron i el mantell del Creador, la manifestació i la lloança a la glòria de la Santíssima Trinitat.

La importància que avui ha pres la comunicació – reduïda a simple circulació d'informació, i aquesta presa ja com a coneixement! - en el nostre món, elevada a la categoria d'ídol, és segurament el símptoma i l'expressió de la foscor en la qual viu l'home, privat de la vertadera comunió amb l'altre: Babel és la figura d'aquest estat. La diversitat esdevé en aquest món signe del pecat, mentre que la diferenciació al si de la Trinitat Divina és expressió de la perfecta comunió.

Senyor, quan enviàreu el vostre Esperit sobre els Apòstols reunits, els fills d'Israel, en veure aquest prodigi, s'espantaren; sentien parlar en llengües desconegudes segons el que l'Esperit els ensenyava, eren senzills i s'ompliren de saber; en llurs xarxes varen prendre les nacions, les conduïren pel camí de la fe i les revelaren els misteris divins. Per això nosaltres també Us cantem: Vós que Us heu aparegut a la terra i ens heu salvat de l'error, Senyor, glòria a Vós.[109]

---

[108] Himne de la festa de la Pentecosta.
[109] Id.

Amb l'Esperit Sant, el Crist dóna a la seva Església, als deixebles reunits a Jerusalem, el poder de perdonar els pecats; perquè encara que el Crist ha restaurat l'estat primigeni d'Adam, el mal continua actuant i regna en el món i al cor de l'home; perquè la nostra existència, conforme a la imatge i semblança de Déu, és personal, i en conseqüència la salvació de la seva naturalesa no anul·la la seva llibertat; no basta ésser salvat en quant a la naturalesa; la divinització de la fisis humana en la hipòstasi del Crist no té directament com a solució un automatisme pel qual l'home rep el nou estat de forma passiva; cal l'acord personal, voluntari de cada persona per tal que el nou estat sigui realment actiu i present. L'imperi del mal té poder encara a través de la voluntat, de l'energia humana, i ha d'ésser superat personalment. L'única manera de trencar la cadena és el perdó. Si la meva resposta al mal que jo rebo no és un altre mal, impedeixo la perpetuació d'aquesta cadena: "així com nosaltres perdonem els nostres deutors." Però per a perdonar cal admetre el mal com a tal, no com a un error propi a una naturalesa imperfecta que per ella mateixa pot regenerar-se i perfeccionar-se, ni per evolució, ni per certs exercicis o ascesi, ni per la gnosis, ni pel coneixement intel·lectual, ni pel rescat de qualsevol altre que pagui mentre que nosaltres restem passius i inconscients. Únicament la sinergia ens els sagraments rebuts lliurement i acceptats voluntàriament, en Església, obra de l'Esperit Sant, fa possible aquesta única acció divino-humana, pròpia a la naturalesa teantròpica. El perdó humà pot oblidar, rectificar, ignorar, compensar, però mai pot ser la victòria sobre el mal.

L'home i el cosmos, sota la influència de nahash es disgrega tot cercant sentit, forma, objectiu a la seva existència. L'experiència de la disgregació, des del mateix instint, és a dir des del més profund del coneixement, sap que és mort, desaparició, anorreament total i definitiu. Tot l'organisme, tot l'ésser, lluita contra aquesta tendència entròpica, segons una estratègia, per definició, egocèntrica; aquesta és la concreció de l'estat d'existència fora del Paradís: davant de la certitud de la mort, la vida, des de la forma més simple, química, fins a la més complexa i elaborada, cultural o espiritual, busca perpetuar-se. I només ho poden fer aïllant-se de l'altre, per divisió o per separació, o fonent-se amb l'altre, ja sigui per confusió o per barreja. En tots els casos quelcom es perd

irremissiblement: l'existència personal. Reconèixer el mal que viu en un mateix desperta totes les pors biològiques, instintives, profundes, des de la química de la cèl·lula; i dominades aquestes pors és l'esperit de dominació qui ocupa el seu lloc: Llavors la depredació és el paradigma del comportament humà. Acceptar en canvi el mal que viu en un mateix és el fruit de la metànoia com a do de l'Esperit Sant; perquè una metànoia, o un penediment és la conversió diguéssim moral que cadascú fa, amb la seva experiència i la seva voluntat, i amb l'ajuda dels demés; una altra és la que arriba quan l'Esperit vol i que es fa una amb la primera, com recollint el fruit bord per donar-li una vida que el sobrepassa infinitament. Acceptar el mal que viu en un mateix és perdonar i perdonar-se, perquè la meva dimensió personal em porta a una apertura vers l'altre en què em reconec; em fa saber que l'altre és jo de la mateixa manera que jo sóc. Perdonar és el "negar-se a un mateix" de l'Evangeli, trencar els lligams amb el mal que habita en mi i que em manté presoner en un somni de permanència que esborra de la meva consciència la certesa de la mort; negar el perdó és aïllar-se en una soledat ontològica i metafísica, només possible per l'atordiment que la nostra mateixa biologia, a través de les sensacions i la satisfacció continua de les passions, provoca com a defensa de tal dolor; de la mateixa manera que la morfina en dosis progressivament creixents, pretén acompanyar al malalt terminal sense que s'adoni a la mort segura. Acceptar el perdó és acceptar la Creu, follia i escàndol per als gentils i els jueus, però joia pels que s'han unit a Crist. No és cap altra la unitat dels cristians: el teandrisme propi a la vida en Església, organisme teantròpic, vida del Déu-Home, Jesús Crist, dues naturaleses sense separació, ni confusió, ni barreja ni divisió, en una sola Hipòstasi, la Persona del Logos, Fill únic de Déu Pare, el Messies sobre qui reposa l'Esperit Sant, que junt amb el Pare i l'Esperit rep una mateixa adoració i glòria pels segles dels segles.

Correu, afanyeu-vos, veniu tots els pobles, adorem l'únic Déu en tres persones: En el Pare, el Fill amb l'Esperit Sant; perquè fora del temps el Pare engendrà el Fill, qui comparteix el mateix tro i la mateixa eternitat, i l'Esperit Sant és glorificat amb el Fill en el Pare: vet aquí un sol poder, una sola divinitat, un sol ésser davant

qui tots nosaltres, els fidels, ens prosternem i gosem dir: Sant Déu que ho heu creat tot mitjançant el Fill amb l'ajut de l'Esperit Sant, Sant i Fort Déu per qui el Pare ens ha estat revelat, i per qui l'Esperit Sant ha davallat en aquest món; Sant i Immortal Déu, Esperit consolador que procediu del Pare i reposeu en el Fill: Trinitat Santa, glòria a Vós.[110]

El bateig en el Nom del Senyor és l'acció primordial, fonamental de la vida en Església, la inauguració del nou modus d'existència de la nova creació, és a dir l'existència sacramental, segons el "mysterium". En Església, és a dir, reunits en assemblea en ordre a la celebració eucarística, hom comença personalment el camí d'ascensió vers el Reialme. Amb la renúncia al poder del maligne, la confessió de la fe, el despullament del vell home, la unció reial, la triple immersió –descens a la tomba i resurrecció el tercer dia amb el Crist – el nom rebut, les noves vestidures blanques, nosaltres, personalment, precedits de la llum i envoltats dels cants dels cors dels àngels i del perfum de les pregàries dels fidels, ascendim els esglaons que pugen al cel. Ja fills adoptius del Pare, units al Cos Sant i a la Sang Santa del Crist, des d'ara el nostre temps, la nostra història recupera el sentit pel qual fou creada, és el temps de la nostra salvació i de la nostra col·laboració com a co-creadors amb l'obra de Déu; i segons aquesta mateixa serà revelada, és a dir, jutjada, el darrer dia.

[110] Himne de la festa de la Pentecosta.

4. La praxis

Si bé l'home contemporani no reconeix l'experiència de la caiguda, sí coneix la pròpia limitació. Postular com a pròpia de l'home una limitació desvela ja la seva superació: no entenem el límit si no n'hi ha quelcom després d'ell! Si més no, un més enllà de la pròpia pell - diguem-li món o ultramón - al mateix temps possible i incognoscible. Plantejar-lo no és afirmar-lo, ni tan sols afirmar la seva possibilitat; però és manifestació d'una set, que és la mateixa ànima humana: "La meva ànima té set de Vós. De quantes maneres la meva carn Us desitja, a una terra deserta, sense camins i sense aigua"[111] No simple metàfora d'un desig intern, sinó experiència viscuda en la carn i en l'ànima, límit insuportable on cap altre desig ja no hi pot trobar hostatge. Per això del més pregon de la fossa el cor crida: Maranatha!, Vine, Senyor, no tardis!"

En aquesta situació té part també el món cristià. És temps ja de reconèixer que els cristians tenen una gran part de responsabilitat en aquesta tragèdia de la llibertat i que no és per casualitat que és necessari cercar les causes en un món i una cultura que, encara no fa gaire, eren anomenats cristians. Per una part, en efecte, només el cristianisme ha portat al món la bona nova, impossible i inaudita, de la llibertat, la de "mantenir-nos en la llibertat que ens ha donat el Crist" (Gàl, 5, 1). El cristianisme, i només ell, ha comunicat per sempre a la consciència de l'home aquesta set inextingible. Per altra banda, qui, sinó els cristians, han travestit, és a dir traït, aquesta bona nova tot reduint-la per al món, per "als de fora", a *nocions* sobre Déu, irrellevants, "científiques" i "objectives", a aquest coneixement *exterior* que no sabria definir Déu d'altra manera que per les categories del poder, de l'autoritat, de la necessitat i de la llei? És exactament la causa de l'efervescència de l'antiteisme propi de totes les ideologies que branden davant la humanitat promeses de llibertat. No n'hi ha en això cap malentès, perquè si Déu és el

[111] Salm 63 (62).

que les "nocions de Déu" afirmen amb suficiència, llavors l'home és un esclau, malgrat totes les reserves i explicacions oferides per endavant per apologies i teodicees ben aparellades. Llavors, en nom de la llibertat, no cal que hi hagi Déu, cal matar-lo. El deïcida és el motor íntim de la humanitat moderna que s'ha deïficat ella mateixa..."[112] El procés d'aquest anomenada « mort de déu » és una dada especialment rellevant per entendre el món contemporani , i la seva posició respecte a l'Església.

Des de molt aviat, en alguns aspectes, el món cristià[113] participà o prengué part de certes funcions atorgades a l'Estat, al poder secular, provinents de les religions lligades al poder mític o màgic. En aquest "impasse" entre la Pentecosta i la Parusia, l'Església no pot deixar de compartir el destí del món al bell mig del qual està encarnada i viu. A Roma des del segle IV (tal com més tard a l'època medieval), la simbiosi és tal que és herència quasi diríem natural que el món cristià rep del poder estatal ja decadent. A partir de l'època moderna comença el final d'un procés de secularització del poder polític que paradoxalment atorga, pràcticament en exclusiva, a la religió i al món cristià una rellevància que abans no podia tenir, de manera que el sistema moral dit cristià esdevé el sistema moral de referència, fins i tot pels no creients, i la fe, o encara pitjor, la por a l'infern, és l'únic fonament que el poder troba per mantenir els seus principis i la seva estabilitat i perpetuació. Així ho defensaren tant els homes de la Revolució francesa, com els pares de la revolució americana, Robespierre i John Adams. Advertits del perill (que ja Plató exposà a la República) del difícil manteniment del domini dels "aristoi" sobre el poble, advertien del risc d'eliminar de la vida pública la por a l'infern, ja que podia provocar que "l'assassinat fou tan indiferent com matar pardals". No pot estranyar a ningú avui que el món pugui dir: "Potser en tot el desenvolupament del cristianisme al llarg dels segles, res sigui més llunyà i aliè a la lletra i a l'esperit dels ensenyaments de Jesús de Natzaret que el pormenoritzat catàleg de càstigs futurs i

[112] A. Sch.: *L'Eucharistie*..., pag. 194-195. El subratllat és nostre.
[113] Diríem la humanitat batejada però presa encara dels interessos del món

l'enorme poder de coacció per la por, que només en els darrers temps de l'era moderna perdé el seu significat públic, polític. Respecte al pensament religiós, sens dubte és una terrible broma que la "bona nova" dels Evangelis, que anuncien "la vida eterna" donés a la fi un resultat d'un augment de la por i no de l'alegria en la terra, que no hagi fet més fàcil sinó més dura la mort per a l'home"[114]. La connivència de sectors del món cristià per acceptar i no evitar aquest rol específic dins les estructures de poder – des d'Agustí d'Hipona fins a autors del nostre segle – explica suficientment certa visió que el món té del que creu ser l'Església. Com a contrapunt paradoxal i tràgic, finalment, però, quan l'infern ha perdut el seu valor coactiu, no ja social o públic sinó també a la vida privada (la qual cosa avui és patent en molts mitjans), resta el que des de darrere sempre l'havia sustentat: la desconfiança en la naturalesa humana.

L'inici d'aquest principi d'autoritat en el terreny polític social que per molts ha significat l'Església – hauríem d'escriure aquí església - té segurament a veure amb la decadència i caiguda de l'imperi romà d'Occident i de la mateixa capital, Roma. L'antropologia dels escrits d'Agustí d'Hipona i la seva lectura en clau política, tenen molt a veure amb la instrumentalització política del cristianisme. Per a la Tradició de l'Església, però, mai l'home ha estat separat de la Gràcia divina! Com el filòsof del llibre VII de la República, el món cristià, i especialment a Occident i malauradament en nom de L'Església, acaba fent servir com a instrument de dominació la veritat que ha trobat. Plató ja dibuixà el seu infern en quant descobrí el conflicte entre el filòsof i la polis; la recerca de la veritat del món és sempre aristocràtica i oligàrquica, i no pot superar la distinció entre ensenyants i aprenents. Però per més que l'antiga polis va servir als Pares de l'Església d'analogia per explicar amb paraules d'aquí el que és l'Església, la santedat no és *la perdurabilitat en la memòria del homes per l'honor i la fama (sentit darrer d'aquella)*:

[114] Hanna Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 144.

les mesures de la ciutat santa són mesura d'home, que són d'àngel [μετρον ανθροπου, ο εστιν αγγελου] [115].
Assistim els darrers temps, des de les dues Grans Guerres del segle XX, el nou terrorisme del XXI i, les respostes agressives dels Estats poderosos, al procés de trencament més gran a nivell mundial del marc de convivència que la civilització occidental s'havia dotat des de l'època clàssica. Tornar a definir aquest marc és avui prioritari al món. "Viure en un camp polític sense autoritat i sense la consciència paral·lela de què la font d'autoritat transcendeix el poder i aquells que són al poder, significa veure's altra vegada afrontats – sense la fe religiosa en un començament sagrat i sense la protecció de les normes de comportament tradicionals i, per tant, òbvies – amb problemes elementals de la convivència humana" [116]
El món cristià, però, hauria d'evitar caure en els errors del passat. El gran repte és que a l'Església tots poden esdevenir sants – aristoi! – No n'hi ha cap majoria ni minoria que calgui persuadir o violentar; és clar que això és l'espasa que travessa el seu cor, perquè sabedors de la llibertat no podem negar la possibilitat d'un infern!

El benestar dels ciutadans correspon a la política. A l'Església correspon la santedat. El benestar dependrà de les creences dels governants i dels governats. La santedat no depèn de res. La santedat no és tampoc quelcom de l'esfera privada de la vida. El cristià en el seu "podvig" pot o no veure's enfrontat al poder polític, i fins al martiri. Llavors el poder polític podrà, si ho vol, llegir l'acció del màrtir com a política, però això només serà la seva explicació, que de cap manera contindrà mai l'esdeveniment de la santedat.

"El fet és que cap nit de la ignorància dins la qual ens ha submergit la nostra alienació de Déu, és més espessa que la que recobreix la concepció que l'home es fa de si mateix; i això malgrat l'interès insaciable que empeny la humanitat, després de 'haver perdut Déu,

[115] Ap. 21, 17.
[116] Hanna Arendt, op..cit. p. 153

a estudiar-se i a penetrar el seu propi misteri per mitjà de les "ciències humanes". Vivim a l'època d'un narcisisme sense reserva, d'una polarització universal de l'home sobre si mateix. Tanmateix, per bé que això sigui estrany i fins i tot esfereïdor, quant més apassionat és aquest interès, más evident apareix el fet que es nodreix d'un desig obscur de *deshumanitzar* l'home. (...) la solució de l'enigma de l'home condueix a una negació no solament de l'enigma, sinó també del mateix home, a la seva dissolució en un món uniformement gris i absurd on regna amb poder absolut, segons el premi Nobel Jacques Monod, la llei glaçada de l' "atzar i la necessitat"".[117]

Quina és la metàfora que avui la ciència ofereix als homes? Breument diríem que l'univers es contempla com un esdeveniment temporal, per tant limitat amb un principi i una fi, fortuït, és a dir contingent, no necessari, moralment neutre i d'una violència certament sorprenent. Evidentment són paràmetres humans els que serveixen per qualificar el món; tot i que l'objectivitat té així el seu límit en el subjecte observador[118], no per això aquesta cosmovisió contemporània deixa de tenir els seus efectes en el conjunt de la cultura. Es reflecteix cada cop amb més claredat en les produccions intel·lectuals i artístiques, sobretot en l'educació i en els mitjans d'informació de masses, i, a través d'aquestes, en les maneres de fer i viure del nostre món. Si, per una banda, doncs, l'esperit de l'home sembla alliberar-se de l'autosuficiència racional que redueix el nostre ésser a una de les seves facultats, per l'altra, l'esperit queda obert a l'abisme de l'absència de Déu. ¿Com sostenir (i encara més, com comprometre's i com estimar) un univers, per tant un home (tant pel que hem dit de metàfora com per saber-nos part d'aquest

---

[117] Schmemann: l'Eucharistie.... p. 201- 202

[118] Llegint Heisenberg: l'home, en la seva recerca de la realitat objectiva descobreix que només s'enfronta a ell mateix. L'astronauta a l'espai presoner dins la càpsula i els instruments, i per a qui qualsevol contacte directe físic real amb el seu entorn significaria la mort, representa perfectament l'home sense possibilitats de conèixer res més que ell mateix i els objectes que ell mateix fa.

univers) que és del tot contingent, fortuït, amoral i violent en si mateix? Dins l'abisme de l'absència de Déu, l'alternativa rau només en el marge d'acció i decisió de cadascú, la resposta personal a la sensibilitat amb què experimentem el món i els altres. Al mig d'aquest univers caòtic, amoral i violent puc encara experimentar sensacions de tendresa, de compassió, de gratitud cap a l'altre; aquests sentiments tot i fortuïts, sense altre dimensió fora de la seva existència puntual i intranscendent i sense base moral, per això mateix poden omplir el petit univers personal, donar sentit al transcórrer per aquests moments insignificants. Després, no res.

La limitació, la contingència i la ammoralitat signifiquen sens dubte la pèrdua de contingut fonamental dels principis d'autoritat o de veritat: queda, però, el retorn a l'imperi de la força més encara quan també desapareixen els arguments per evitar-la.

Els espectacles de crueltat emparats per les mentires més flagrants, protagonitzats pels poderosos del món, amb Estat o sense, són ja avui davant la passivitat sinó la total impotència i la forçada resignació de la majoria dels homes. Automàticament la societat, les forces tan polítiques com intel·lectuals cerquen la manera de conservar l'ordre necessari per la supervivència de l'estructura social (Habermas...). A la pràctica es tradueix aquest esforç en els intents de crear superestructures ideològiques que puguin substituir el sistema en darrer terme "teocràtic" - però no teològic! - que s'ha ensorrat. En aquest esforç neix l'interès actual per la mundialització de les religions: des de certes esferes pròximes al Vaticà, des de l'administració nordamericanà actual , o des d'organismes emergents com el Parlament de les religions, on sectors provenint d'organitzacions polítiques i espiritualistes s'apleguen amb una mateixa intenció. I totes aquestes propostes coincideixen en mostrar com a fonaments d'un ordre nou l'obertura, la tolerància, l'acceptació de la diferència, el diàleg; defensen models morals i filosòfics però mai teològics; totes coincideixen en atorgar a la dimensió religiosa de la persona un valor preeminent, però sempre sotmesa a l'explicació cultural, per tant producte humà. Cap d'elles vol tocar a fons temes dogmàtics perquè són font de conflictes, i el conflicte és el que volen negar, que no evitar, costi el que costi.

Aquest adogmatisme les fa més fàcilment acceptables i més universalistes; poden esdevenir "catòliques" deixant de banda la conciliaritat; poden esdevenir unicistes obviant o relegant les diferències per insignificants socialment; poden inventar una nova santedat i una nova apostolicitat remuntant-se a certa tradició única, sempre a punt, entre els sincretismes de totes les èpoques. Els models globals – hol·lístics – que utilitzen, però, donen tanta importància a les relacions de obliden els nusos de la xarxa, i esdevenen entramat virtual on la història, la carn, els llocs, no existeixen. Òbviament totes aquestes posicions neguen també el pecat: o bé, tot negant-lo, l'anul·len directament, o bé l'accepten com a desajust natural, "funcionament incorrecte" sempre susceptible de ser corregit amb les seves bones directrius. Propagadors d'una religiositat tèbia consideren el pecat com quelcom de normal, resultat evident de la debilitat i la imperfecció que serien pròpies a la nostra naturalesa, mentre que la santedat, al contrari, és sobrenatural. És aquesta normalització del pecat, aquesta reducció de l'home a la dimensió d'una criatura escarransida i irresponsable a conseqüència de la seva indigència, és aquesta blasfèmia, diguem-lo sense embuts, envers la creació de Déu el que la litúrgia posa sota acusació amb cada una de les seves paraules i amb cada un dels seus actes sagrats".[119] Totes volen finalment construir, com sempre, el regne dels cels a la terra, sense passar pels inferns, sense mort ni resurrecció.

"El problema de la unitat de l'Església presenta un caràcter preeminent per la seva actualitat per al món sencer. Enfocat en tota la seva amplitud, aquest problema s'identifica amb el de la unitat de la humanitat sobre tots els nivells, en el temps i en l'espai. A la nostra època s'ha de posar en tota la seva profunditat i la seva integralitat. En virtut d'un impuls que és natural a l'home, el món aspira sempre a la pau, a la unitat, al bé i fins i tot al Bé absolut, la qual cosa és, en el sentit més profund, la recerca de Déu. Però tot això no ha pres encara la forma d'un coneixement lúcid i posseeix sovint un caràcter caòtic. En quant a nosaltres, estem persuadits que

[119] Schmemann, *L'Eucaristie*... p. 203

en el fons els homes cerquen l'Església, perquè no és més que a l'Església que hom troba l'existència perfecta, la existència a imatge de la Santíssima Trinitat, segons la paraula del Crist: Prego (...) a fi que tots siguin un, com Tu, Pare, Tu ets en mi, i com jo sóc en Tu, a fi que ells siguin també un en nosaltres (...) els he donat la glòria que Tu m'has donat a fi que siguin un com nosaltres som un, jo en ells i Tu en mi, a fi que siguin perfectament un. L'acompliment d'aquesta unitat a la imatge de la Santíssima Trinitat es troba íntimament lligada a la nostra antropologia cristiana. L'home, després d'oblidar el que és, en quin sentit i en quina mesura és a imatge i semblança de Déu, no podem resoldre el problema de la nostra unitat."[120]

Per això l'Ortodòxia ha de mantenir-se fidel a l'Oros, als cànons i mantenir-se lluny de les estructures de poder, servar lliure de tota màcula el caràcter transcendent de la Paraula que ha rebut. No es tracta ni de negar el diàleg, ni el coneixement mutu, ni el contacte, ni tampoc caure en actituds reivindicatives ni de combat; no ens correspon la lluita per un desenvolupament sostenible, perquè aquest desenvolupament es defineix segons paràmetres sociopolítics i econòmics. La recerca espiritual cristiana és la semblança amb Déu. No ens correspon el combat per la diversitat cultural; però la diversitat i la unitat són al mateix centre de la Revelació i del dogma cristià. La lluita per la pau no és tampoc la nostra lluita, perquè la Pau del Senyor no és cap sistema de pactes per una bona convivència, sinó el fonament de la vida en Crist, en Església. ¿Com sotmetre el cristianisme, si no és cap filosofia ni cap doctrina, al diàleg amb les cultures? De cap manera com el diàleg s'entén avui dia, a l'estil socràtic, contrast d'argumentacions per junts apropar-nos en la mesura del possible a la veritat; perquè l'actitud necessària per a aquest diàleg és el reconeixement de no tenir la veritat: el τι εστιν αληθεια;[121] de Pilat al pretori. Cap home no té ni pot tenir de cap manera la veritat! És del tot

[120] Arcimandrite Sophrony: *La felicité de connaître la voie*, Ed. Labor et fides, p. 50 – 51.
[121] Joan, 18, 38.

incontenible ja que és el mateix Crist; per això confessem que la Veritat és realment en l'Església, i en tant en quant som cèl·lules de l'Església, membres del Cos de Crist, Cap únic i etern de l'Església, ¿com fora de l'Església podríem anar a buscar la Veritat?

La raó discursiva, necessitada del marc subjecte / objecte (subjecte coneixedor, indagador i posseïdor, i objecte conegut, indagat i posseït), mai arriba al coneixement, a la gnosi, al casament, ja que aquest només és possible entre subjectes, aliens a qualsevol possessió, i és pertinença mútua que no esgota mai l'altre, que el deixa sempre sencer, lliure, persona.

Mai la Tradició ha necessitat barallar-se amb la ciència ni ha volgut arribar a conclusions comunes, ni a intercanviar experiències per tal de progressar. Però sempre des de la ciència puc escoltar la teologia, i des de la teologia puc escoltar la ciència.

L'alienació de Déu, la deshumanització a què porta avui la cultura humanista, la metàfora que ofereix avui la nostra cultura toca un punt àlgid: la manipulació de la vida. En la seva recerca dels orígens, avui la biologia descobreix mecanismes que atorguen a l'home el poder de generar elements biòtics – vida! – a partir de matèria inerta, la frontera entre la química i la bioquímica ja s'ha esborrat en els laboratoris. Des de l'experiència pròpia a l'Església ens hem de preguntar: Quin espai hi ha per a una "no-vida" dins la Litúrgia còsmica? Quin lloc queda per a la mort després de la Resurrecció del Crist? Efectivament no n'hi ha vida fora de la Vida. La dicotomia matèria inerta / ésser viu és altra metàfora construïda per la ciència, pel pensament, mai la designació d'una realitat amb pretensió de transcendència.

Queda, però el paper que hi juga l'home: hortolà o depredador. Instal·lades les coses en l'univers abstracte de la raó, objectivades, queden desposseïes de la seva vida, i l'home n'ha de fer de daimon, animant-les amb la seva passionalitat. Gens i quarks no difereixen gaire des d'aquest punt de vista d'altres peces amb les quals l'home juga – amb les que sempre jugarà – des del seu destí "cainita", per construir el seu món "ideal", el seu món sense Déu, sense Vida. La

supèrbia i l'orgull converteixen l'home en depredador, tirà de la creació, de l'home i de la natura. L'home litúrgic sap que tot ve de Déu i ho ofereix a Déu per tot i per tots. L'home litúrgic sap que té la clau de la casa, ja que n'és l'administrador, també sap que no és, però, el propietari: n'és l'amo, el masover, però no el senyor. El pecat és l'anomia, i amb ell arrosseguem tota la creació: extingim espècies animals i vegetals i cultures humanes, enverinem les aigües i l'aire, fins i tot enfosquim la llum del sol, perquè el nostre cor està carregat de tenebra.

Definitivament, com digué el Pare Justí Popovic, "no és l'humanisme sinó el poble de la fe Ortodoxa i la vida del Teandros, del Déu-home, el que està lluitant pel vertader home, l'home a imatge de Déu i a imatge del Crist."

Som els cristians qui tenim la responsabilitat de testimoniar l'experiència de l'Església, la realitat del seu temps litúrgic, la vivència personal de la Revelació del Regne de Déu, la veritat vivent del Déu i Home. L'Església és primer de tot un "estat" una qualitat de l'existència humana. Si tota l'existència del cosmos, dels éssers creats, és ja resposta a l'acte diví creador, si és el mantell de Déu, el reflex i manifestació de la seva Glòria, llavors la resposta dels éssers personals i lliures, d'Adam, pot a més "pro-vocar" -etimològicament cridar, dir, per tal que quelcom surti a fora- la Revelació, que prenya l'esdeveniment humà de sentit diví, de temps diví, de temps cap a la Parusia. Aquesta existència -energeia, telos, voluntat -, obra teàndrica, constitueix, fonamenta el que diem Església, la sinaxi dels cristians en ordre a la lloança i acció de gràcies perpètua, amb altres paraules, la Divina Litúrgia. És per això que es pot dir que la litúrgia infanta la fi de la Història de la humanitat. Meyendorf utilitza l'expressió "escatologia realitzada" per definir el tema essencial de l'eclesiologia i de l'espiritualitat cristiana.

Si n'hi ha una escala per a mesurar el temps o l'espai litúrgic, temps i espai propis de l'Església, només pot ser el grau de consciència, assimilació, resposta a la Revelació, la realització de l'escaton i del

Regne. La unitat d'aquesta mesura és el pleroma, Crist que ho omple tot, tal i com ho expressa la carta de St. Pau als Efesis.
Adam no pot fer més que col·laborar a la divinització del món; després de la caiguda pot optar per fer-ho prometèicament, la qual cosa li porta a l'experiència d'un nihilisme tràgic, o pel camí de la humilitat, des de la consciència del propi desert, que el condueix finalment – i necessàriament - a ser *en Església*. En rigor semblaria que no hi ha cap altre veu humana que la blasfèmia o la pregària. I que sovint tota veu humana és simultàniament l'una i l'altra.

Senyor, quan enviàreu el vostre Esperit sobre els Apòstols reunits, els fills d'Israel, en veure aquest prodigi, s'espantaren; sentien parlar en llengües desconegudes segons el que l'Esperit els ensenyava, eren senzills i s'ompliren de saber; en llurs xarxes varen prendre les nacions, les conduïren pel camí de la fe i les revelaren els misteris divins. Per això nosaltres també Us cantem: Vós que Us heu aparegut a la terra i ens heu salvat de l'error, Senyor, glòria a Vós.[122]

[122] Id.

Assaig de teotokion: POKROV

La realitat de l'Església, nova Jerusalem celeste, nou eó, món transfigurat però present i viu ara i aquí, i per això lloc de pecadors, sojorn d'injustos, de cecs, de paralítics, sí, vaixell on les misèries humanes naveguen amb l'esperança posada en una fe que ens transmeten els nostres Pares i que rebem misteriosament ens els sagraments, tot aquest conjunt de vileses que tanmateix esdevé el Cos de Crist, la Realitat de l'Església, és massa gran per poder-la abastar, incapaços com som, vasos massa plens d'altres qui sap quines coses!

"Veniu fidels a la santa Església: aquella en la qual la Mare de Déu cobreix el poble amb el seu vel"[123]*:* Només amb la divina bogeria d'un sant Andreu tenim ulls per a contemplar la plenitud d'aquesta realitat que ens ultrapassa, la Mare de Déu, envoltada dels sants, dels profetes i dels àngels, cobrint amb el seu vel tots els cristians. Diu la tradició que aquesta visió donà coratge al poble cristià per rebutjar els enemics. La dubtosa cronologia de la visió de sant Andreu el boig en Crist, representada a la icona de la festa de tantes parròquies i monestirs, ens ajuda, lluny de crear-nos dubtes, a situar el temps i l'espai litúrgics i reals, i així a copsar de quins enemics es tracta. Identificada l'Església amb els límits geogràfics de l'Imperi, els enemics d'aquest són fàcilment identificats amb els enemics d'aquella. Els Pares del desert els anomenaren "logismoi"; així, diferents emperadors es revesteixen una i altra vegada del vestit de la Mare de Déu davant els perills dels invasors, i el vel esdevé protecció i socors per als cristians.
"Aquell que roman sota la protecció de l'Altíssim reposarà a l'abric del Déu del cel"[124]. "Guardeu-me com a la nina dels ulls, protegiu-

[123] himne de la festa de la Protecció de la Mare de Déu
[124] S. 90, 1.

me sota l'abric de les vostres ales"[125]. Aquests versets que llegim durant el Megalinari de la mateixa festa ens porten les paraules de l'arcàngel sant Gabriel a Maria. "L'Esperit Sant vindrà damunt teu i el poder de l'Altíssim et cobrirà amb la seva ombra"[126].

La nostra consciència, però és quasi permanentment lluny d'aquesta vivència. Els enemics - logismoi- ens fan massa fàcil pujar en barquetes de fira girant incessantment al so d'una música sempre repetida. Tanmateix ens adonem que només fent de la realitat eclesial la nostra experiència viva, això és, provant els límits de les nostres forces, serà quan, en veure la nostra feblesa, podrem dir amb el cor: "Santíssima Mare de Déu, empareu-nos sota la vostra protecció". Dins la barca de l'Església "juntament amb els exèrcits dels àngels, el precursor, el Teòleg, els Profetes i els Apòstols" gaudim gratuïtament, és a dir per gràcia, de llur experiència de santedat, i així som renovats sota la protecció del vel de la Mare de Déu.

Quin és aquest vel que cobria la Mare de Déu? Les nostres parles han perdut també el sentit dels mots, i les paraules virginitat, castedat, puresa, les pronunciem plens de "raons" – de logismoi! – No és doncs un vel de covardia de qui tem la vida, ni de l'actitud moralista de qui aparenta davant del món, ni de l'acatament no volgut d'una norma imposada, ni de la imitació de qui s'amaga de si mateix, ni de tebiesa d'ànim, ni d'orgull. El vel que revestí la Mare de Déu i que transfigurà l'Esperit Sant, fou el de la total puresa, la humilitat, l'obediència, la confiança plena, la total dedicació, el coratge i la saviesa, la consciència permanent de la presència de Déu. És aquest el vel que d'antuvi venerem com a relíquia sagrada a la mateixa Església de les Blanquernes, i que algun dia l'Església tota, i cada un de nosaltres, haurem de revestir, perquè la Mare de Déu, com la veiem a la icona de la festa, és també la nostra entelèquia, la realització plena d'allò que l'Església encarnada en el món és encara en potència, l'esposa inesposada del

[125] S. 17, 8 – 9.
[126] Lc. 1, 35.

Crist. Així, com ella, consagrada a Déu des del si de la seva mare, oferta al temple, escollida per Déu segons ho anuncià l'àngel, si matern on el Verb de Déu prengué carn, que portà fins el temple el seu Fill a qui sant Simeó dugué en braços, que rebé del seu Fill i Senyor al peu de la Creu la missió de fer-se càrrec de la humanitat figurada en aquells moments per sant Joan, el deixeble estimat, que era present quan l'Esperit Sant davallà en forma de llengües de foc, i que s'adormí en aquest món per gaudir des del mateix moment de la glòria de Déu, com ella i amb ella, tots nosaltres, Adam, en Església, constituïts en Cos de Crist, esperem la segona vinguda, parusia, plenitud dels temps, que ara, massa humans, no arribem a veure.

ÍNDEX

1. Temps de la història 12
El problema de Déu i la història 12
El temps històric no basta per comprendre Déu 12
Les religions i el temps: el temps sagrat 14
Les concepcions del temps i la seva penetració cultural dins el cristianisme 15
El "camí històric" de l'Església entra en la història de les civilitzacions 15
La concepció pagana del temps a la base de la civilització occidental en tant que sistema de poder 17

2. Concepció teològica cristiana del temps 20
El temps de la Creació 20
El temps caigut 21
El temps de l'Església 23
El temps esdevenidor 25

3. El temps litúrgic 27
el diumenge 27
La vigília 28
El calendari litúrgic 29
L'esdeveniment o els temps propicis (els kairoi) 31
La sinergia teàndrica 35
L'Etern entra al temps 43
Ja i encara no 48
La santedat 54
Els llocs sants 59
La plenitud dels temps 65

4. La praxis 72

Assaig de teotokion: POKROV 83

L'Escola de Teologia Ortodoxa Sant Gregori Palamàs, de Barcelona, viu i treballa sota la Presidència d'Honor de S.E. Msr. Luka, Bisbe del Patriarcat de Sèrbia per Europa Occidental, i vinculada a la Parròquia Protecció de la Mare de Déu, amb domicili al carrer Aragó, 181.

Des del mes de Maig de l'any 1994, l'Institut de Théologie Orthodoxe St. Serge, de París, reconeix, sosté i avala plenament l'ensenyament d'aquest Centre Col·laborador de Barcelona. La seva Junta Directiva garanteix i serveix d'enllaç amb la direcció acadèmica de Saint-Serge, d'una part, i de l'altra, amb l'autoritat canònica de l'Eparquia, sota la que es troba vinculada.

Els estudis de l'Escola de Barcelona estan normalment immersos i compaginats dintre del ritme de pregària de l'Ofici Diví i de la Divina Litúrgia, doncs la Teologia és abans de tot pregària continuada i insistent, segons la Tradició dels Pares.

El fonament i el propòsit dels cursos de Teologia en primer lloc és una diaconia, un servei de l'Església, ja que la Teologia en el sentit ortodox és un dels més grans dons de Déu a l'Església. Gaudir i valorar els dons divins és digne, bo i necessari. Aquesta actitud ens porta vers la unió i la comunió amb Deu i amb tots els homes dins l'experiència del misteri de l'Església.

"Si n'hi ha una escala per a mesurar el temps o l'espai litúrgic, temps i espai propis de l'Església, només pot ser el grau de consciència, assimilació, resposta a la Revelació, la realització de l'escaton i del Regne. La unitat d'aquesta mesura és el pleroma, Crist que ho omple tot, tal i com ho expressa la carta de St. Pau als Efesis."

Српска Православна Црква

Església Ortodoxa Sèrbia